

وَاللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ اِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيْمٍ

نشر الفوائد الجلالی

شرح و نوٹ

شرح العقائد النفی

مؤلف

جناب مولانا عبدالحق صاحب جلال آبادی ضلّی یونین

سابق صدر المدرّسین مدرسہ عالیہ — ڈھاکہ

و خطیب بیت المکرم ڈھاکہ

ناشر

تدریجی کتب خانہ

مقابل آزام باغ کراچی۔

جلد ضریح حق ناشر محفوظ ہیں

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نشر الفوائد الجلالی

شرح و نوٹ

شرح العقائد الشفی

مؤلف

جناب مولانا عبید الحق صاحب جلال آبادی ضلّ یونہد

سابق صدر الدرسین مدرسہ عالیہ — ڈھاکہ

و خطیب بیت المنکوم ڈھاکہ

ناشر

قدیمی کتب خانہ

قابل آرامہ ناخ کراچی

مجموع دوم ۱۹۹۰ء

دیباچہ طبع دوم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اسی خاصہ حیات کامل ماخذ قرآن و سنت ہے۔ غیر لغویات میں مسلمانوں کی تعلیم و تعلم کا موضوع ان دونوں ہی میں سمجھ تھا، لیکن بعد کے دور میں تہذیب و تمدن کی ترقی و وسعت کے ساتھ عصری تقاضا کے پیش نظر معلوم و فنون میں بھی تنوع اور کثرت رونما ہوتی رہی، اسلامی زندگی کے ہر پرکشش کے لئے متقبل معلوم و فنون مرتب و مدون ہونے لگے اور ایک ایک فن پر سیکڑوں کتابیں تصنیف ہوئی۔ رحسب اہل اسلامی علوم و فنون میں علم عتد کلام کو جو ہیبت حاصل ہے وہ عجیب بیان نہیں، مگر یہ نہایت القوس کا مقام ہے کہ ہمارے عوامی شعاب تعلیم میں اس فن پر صحت ایک ہی مختصر کتاب کو جگہ ملی ہے۔ وہ بھی بعض فلسفیانہ بحثوں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے صرف طلبہ ہی کے لئے نہیں اکثر اساتذہ کی نظر میں مشکل ترین کتابوں میں شمار ہونے لگی۔

تاہم بعض احباب کی فرمائش پر کافی عرصہ پہلے اردو میں "نشر العقائد" کے نام سے ایک شرعی نوٹ لکھنے کا موقع ہوا تھا جس میں کتب کے مناسبت طبع کرنے اور متعلقہ مباحثوں کو آسانی و واضح کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ طبع اور اساتذہ کے دونوں حلقوں میں اس کی قدر و رانی کی اطمینان ملتی رہی۔ مگر طبع اوز کے بعد پھر اس کی طباعت کی نوبت نہیں آئی اس لئے مدت سے کتاب باسکی نایاب تھی۔ اب پھر اللہ بندہ زادہ عزیز مجاہد مولوی محمد سلواری ندوی طرانی نے اس کی ضرورت اور افادیت کو محسوس کر کے اپنے جدید کتب خانہ کی کفایت سے اس کی اشاعت کا اہتمام کیا ہے۔ امید کہ انشاء اللہ تعالیٰ ان کی یہ بہت اور بھی بہم دینے کا ثبوت کی طباعت و اشاعت کے لئے قدرہ الخیر ثابت ہوگی

والحمد للہ العزیز العظیم۔ تمام المطابع

الامام عبدالحق نقوی

۱۰ ربیع الاول ۱۴۱۹ھ، ۱۱ اکتوبر ۱۹۹۸ء

فہرست مطالب "نشر الفوائد" نوٹ شرح العقائد

صفحہ	مضامین	صفحہ	صفحہ	مقدمہ منوٹ	صفحہ
۲۶	علم کی تعریف اور اس کا سبب	۱۱	۶	تعریف علم کلام	
۲۹	سوا اس قسم	۱۲	۶	موضوع غرض و کامیت	
۳۱	خبر صادق کے انواع	۱۳	۷	احوال امام اشعری	
۴۶	خبر سوانح علم ہونیکا مطلب	۱۴	۷	امام ابو منصور ماتریدی	
۳۸	حقیقت عقل	۱۵	۸	شرح عقائد علامہ نقاشانی	
۴۱	علم عقلی کے اقسام	۱۶	۹	مصنف عقائد علامہ نسفی	
۴۳	الہام کی حقیقت	۱۷	۹	دیباچہ شرح عقائد	
۴۵	حدوث عالم	۱۸	۱۰	تصنیف شرح عقائد کی وجہ	۱
۴۶	انواع عالم	۱۹	۱۱	احکام شرعیہ کے اقسام	۲
۴۷	جسم کی تعریف	۲۰	۱۱	وجہ تدوین کلام	۳
۵۰	جزائرا بحیری کا اثبات	۲۱	۱۳	وجہ تسمیہ کلام	۴
۵۲	عرض کی تعریف	۲۲	۱۴	کلام متقدمین و متاخرین	۵
۵۵	دلائل حدوث عالم	۲۳	۱۵	نشانیہ معتزلہ اور مناظرہ امام اشعری و ابو علی جبال	۶
	مقاصد عقلیات	۲۴	۱۶	شرح کلام و تہذیب طعن سلف	۷
۶۰	وجود صانع و بطلان	۲۵	۱۷	مبادیات عقائد	۸
	تسلسل پران تطبیق	۲۶	۱۸	حق اور صدق میں فرق	۹
۶۳	اثبات توحید بربان تمام	۲۷	۱۹	ثبوت محتاج اختیار	۱۰
۶۹	قدم ذات واجب تعالیٰ	۲۸	۲۰	رد سوسنطائیس	
۷۲	غلامی قادر عالم معجزہ شکر اور سحر	۲۹	۲۱		

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	صفحہ
۱۲۸	حقیقت استطاعت	۶۳	۲۸	مذہب عرض و سبب و سبب و سبب
۱۳۱	مزار تکلیف	۶۸	۲۹	مذہب صورت و شکل و ترکیب و ترکیب
۱۳۲	تکلیف الاطلاق	۶۹	۳۰	مذہب و مضافات و مضافات
۱۳۶	تاثيرات افعال متعدیہ	۸۱	۳۱	مذہب و مضافات و مضافات
۱۳۶	اجل مقبول	۸۷	۳۲	مذہب و مضافات و مضافات
۱۳۸	نذوق حرام	۸۵	۳۳	مذہب و مضافات و مضافات
۱۴۰	ہدایت و ضلالت میں خدا کی مشیت	۸۵	۳۴	مذہب و مضافات و مضافات
۱۴۲	تقدیر و مایت و مایت و مایت	۸۸	۳۵	مذہب و مضافات و مضافات
	نہایت	۹۰	۳۶	مذہب و مضافات و مضافات
۱۴۲	حوالہ برزخ	۹۵	۳۷	مذہب و مضافات و مضافات
۱۴۶	اثبات بعث بعد موت	۹۹	۳۸	مذہب و مضافات و مضافات
۱۴۸	احوال عشر	۱۰۲	۳۹	مذہب و مضافات و مضافات
۱۵۰	وہو جنت و نار	۱۰۸	۴۰	مذہب و مضافات و مضافات
۱۵۲	کبیر کی تحریف و دعا و حکم	۱۰۹	۴۱	مذہب و مضافات و مضافات
۱۵۲	دل الکل ایمان و ترکیب کبیرہ	۱۱۰	۴۲	مذہب و مضافات و مضافات
۱۵۵	مقررہ لہو و خوارق کار و	۱۱۱	۴۳	مذہب و مضافات و مضافات
۱۵۷	حکم منفرد شرک و کبار و مضافات	۱۲۰	۴۴	مذہب و مضافات و مضافات
۱۵۹	جواز عقاب علی الصغیرہ و العفو	۱۲۰	۴۵	مذہب و مضافات و مضافات
	عن الکبیرہ	۱۲۲	۴۶	مذہب و مضافات و مضافات
۱۶۰	اثبات شفاعت	۱۲۴		

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	صفحہ
۶۵	۱۶۲	۸۱	۱۶۲	۶۵
۶۶	۱۶۳	۸۲	۱۶۴	۶۶
۶۷	۱۶۵	۸۳	۱۶۶	۶۷
۶۸	۱۶۸	۸۴	۱۶۸	۶۸
۶۹	۱۷۱	۸۵	۱۷۱	۶۹
۷۰	۱۷۳	۸۶	۱۷۳	۷۰
۷۱	۱۷۵	۸۷	۱۷۵	۷۱
۷۲	۱۷۶	۸۸	۱۷۶	۷۲
۷۳	۱۷۸	۸۹	۱۷۸	۷۳
۷۴	۱۸۰	۹۰	۱۸۰	۷۴
۷۵	۱۸۲	۹۱	۱۸۲	۷۵
۷۶	۱۸۳	۹۲	۱۸۳	۷۶
۷۷	۱۸۵	۹۳	۱۸۵	۷۷
۷۸	۱۸۶	۹۴	۱۸۶	۷۸
۷۹	۱۸۸	۹۵	۱۸۸	۷۹
۸۰	۱۸۹	۹۶	۱۸۹	۸۰
		۹۷		
		۹۸		
		۹۹		
		۱۰۰		
		۱۰۱		
		۱۰۲		
		۱۰۳		
		۱۰۴		
		۱۰۵		
		۱۰۶		
		۱۰۷		
		۱۰۸		
		۱۰۹		
		۱۱۰		
		۱۱۱		
		۱۱۲		
		۱۱۳		
		۱۱۴		
		۱۱۵		
		۱۱۶		
		۱۱۷		
		۱۱۸		
		۱۱۹		
		۱۲۰		
		۱۲۱		
		۱۲۲		
		۱۲۳		
		۱۲۴		
		۱۲۵		
		۱۲۶		
		۱۲۷		
		۱۲۸		
		۱۲۹		
		۱۳۰		
		۱۳۱		
		۱۳۲		
		۱۳۳		
		۱۳۴		
		۱۳۵		
		۱۳۶		
		۱۳۷		
		۱۳۸		
		۱۳۹		
		۱۴۰		
		۱۴۱		
		۱۴۲		
		۱۴۳		
		۱۴۴		
		۱۴۵		
		۱۴۶		
		۱۴۷		
		۱۴۸		
		۱۴۹		
		۱۵۰		
		۱۵۱		
		۱۵۲		
		۱۵۳		
		۱۵۴		
		۱۵۵		
		۱۵۶		
		۱۵۷		
		۱۵۸		
		۱۵۹		
		۱۶۰		
		۱۶۱		
		۱۶۲		
		۱۶۳		
		۱۶۴		
		۱۶۵		
		۱۶۶		
		۱۶۷		
		۱۶۸		
		۱۶۹		
		۱۷۰		
		۱۷۱		
		۱۷۲		
		۱۷۳		
		۱۷۴		
		۱۷۵		
		۱۷۶		
		۱۷۷		
		۱۷۸		
		۱۷۹		
		۱۸۰		
		۱۸۱		
		۱۸۲		
		۱۸۳		
		۱۸۴		
		۱۸۵		
		۱۸۶		
		۱۸۷		
		۱۸۸		
		۱۸۹		
		۱۹۰		
		۱۹۱		
		۱۹۲		
		۱۹۳		
		۱۹۴		
		۱۹۵		
		۱۹۶		
		۱۹۷		
		۱۹۸		
		۱۹۹		
		۲۰۰		
		۲۰۱		
		۲۰۲		
		۲۰۳		
		۲۰۴		
		۲۰۵		
		۲۰۶		
		۲۰۷		
		۲۰۸		
		۲۰۹		
		۲۱۰		
		۲۱۱		
		۲۱۲		
		۲۱۳		
		۲۱۴		
		۲۱۵		
		۲۱۶		
		۲۱۷		
		۲۱۸		
		۲۱۹		
		۲۲۰		
		۲۲۱		
		۲۲۲		
		۲۲۳		
		۲۲۴		
		۲۲۵		
		۲۲۶		
		۲۲۷		
		۲۲۸		
		۲۲۹		
		۲۳۰		
		۲۳۱		
		۲۳۲		
		۲۳۳		
		۲۳۴		
		۲۳۵		
		۲۳۶		
		۲۳۷		
		۲۳۸		
		۲۳۹		
		۲۴۰		
		۲۴۱		
		۲۴۲		
		۲۴۳		
		۲۴۴		
		۲۴۵		
		۲۴۶		
		۲۴۷		
		۲۴۸		
		۲۴۹		
		۲۵۰		
		۲۵۱		
		۲۵۲		
		۲۵۳		
		۲۵۴		
		۲۵۵		
		۲۵۶		
		۲۵۷		
		۲۵۸		
		۲۵۹		
		۲۶۰		
		۲۶۱		
		۲۶۲		
		۲۶۳		
		۲۶۴		
		۲۶۵		
		۲۶۶		
		۲۶۷		
		۲۶۸		
		۲۶۹		
		۲۷۰		
		۲۷۱		
		۲۷۲		
		۲۷۳		
		۲۷۴		
		۲۷۵		
		۲۷۶		
		۲۷۷		
		۲۷۸		
		۲۷۹		
		۲۸۰		
		۲۸۱		
		۲۸۲		
		۲۸۳		
		۲۸۴		
		۲۸۵		
		۲۸۶		
		۲۸۷		
		۲۸۸		
		۲۸۹		
		۲۹۰		
		۲۹۱		
		۲۹۲		
		۲۹۳		
		۲۹۴		
		۲۹۵		
		۲۹۶		
		۲۹۷		
		۲۹۸		
		۲۹۹		
		۳۰۰		
		۳۰۱		
		۳۰۲		
		۳۰۳		
		۳۰۴		
		۳۰۵		
		۳۰۶		
		۳۰۷		
		۳۰۸		
		۳۰۹		
		۳۱۰		
		۳۱۱		
		۳۱۲		
		۳۱۳		
		۳۱۴		
		۳۱۵		
		۳۱۶		
		۳۱۷		
		۳۱۸		
		۳۱۹		
		۳۲۰		
		۳۲۱		
		۳۲۲		
		۳۲۳		
		۳۲۴		
		۳۲۵		
		۳۲۶		
		۳۲۷		
		۳۲۸		
		۳۲۹		
		۳۳۰		
		۳۳۱		
		۳۳۲		
		۳۳۳		
		۳۳۴		
		۳۳۵		
		۳۳۶		
		۳۳۷		
		۳۳۸		
		۳۳۹		
		۳۴۰		
		۳۴۱		
		۳۴۲		
		۳۴۳		
		۳۴۴		
		۳۴۵		
		۳۴۶		
		۳۴۷		
		۳۴۸		
		۳۴۹		
		۳۵۰		
		۳۵۱		
		۳۵۲		
		۳۵۳		
		۳۵۴		
		۳۵۵		
		۳۵۶		
		۳۵۷		
		۳۵۸		
		۳۵۹		
		۳۶۰		
		۳۶۱		
		۳۶۲		
		۳۶۳		
		۳۶۴		
		۳۶۵		
		۳۶۶		
		۳۶۷		
		۳۶۸		
		۳۶۹		
		۳۷۰		
		۳۷۱		
		۳۷۲		
		۳۷۳		
		۳۷۴		
		۳۷۵		
		۳۷۶		
		۳۷۷		
		۳۷۸		
		۳۷۹		
		۳۸۰		
		۳۸۱		
		۳۸۲		
		۳۸۳		
		۳۸۴		
		۳۸۵		
		۳۸۶		
		۳۸۷		
		۳۸۸		
		۳۸۹		
		۳۹۰		
		۳۹۱		
		۳۹۲		
		۳۹۳		
		۳۹۴		
		۳۹۵		
		۳۹۶		
		۳۹۷		
		۳۹۸		
		۳۹۹		
		۴۰۰		
		۴۰۱		
		۴۰۲		
		۴۰۳		
		۴۰۴		
		۴۰۵		
		۴۰۶		
		۴۰۷		
		۴۰۸		
		۴۰۹		
		۴۱۰		
		۴۱۱		
		۴۱۲		
		۴۱۳		
		۴۱۴		
		۴۱۵		
		۴۱۶		
		۴۱۷		
		۴۱۸		
		۴۱۹		
		۴۲۰		
		۴۲۱		
		۴۲۲		
		۴۲۳		
		۴۲۴		
		۴۲۵		
		۴۲۶		
		۴۲۷		
		۴۲۸		
		۴۲۹		
		۴۳۰		
		۴۳۱		
		۴۳۲		
		۴۳۳		
		۴۳۴		
		۴۳۵		
		۴۳۶		
		۴۳۷		
		۴۳۸		
		۴۳۹		
		۴۴۰		
		۴۴۱		
		۴		

مقدمہ

حامداً ومصلحاً ومصلحاً

الفائدۃ الاولى فی تعریف علم الکلام و بیان موضوع و غایتہ
 الکلام ہو علم یقتضی وضع علی اثبات الفقدان الدینیۃ بایزواجہ علیہا
 و دفعہ الشبہ عنہا: یعنی علم کلام اس علم کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ لاکھوں
 سے عقائد دینیہ ثابت کرنے کی قدرت حاصل ہو اور ان عقائد پر مخالفین
 جو اشکالات وار کرتے ہیں ان کے دفع کرنے کی قوت پیدا ہو۔
 علم کلام کا موضوع باری تعالیٰ کی ذات و صفات اور مسائل
 معادہ ہیں۔ ان ہی کے احوال سے اس فن میں بحث کرنا مقصود اصلی
 ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے مباحث یا تو بطور تمہید یا مخالفین کے رد
 یا اتہام فائدہ کے لئے لائے گئے ہیں۔

اس فن کی غرض و غایت صحیح عقائد اسلام کی معرفت اور بصیرت
 کے ساتھ ان پر قائم و مستقیم رہنا۔

اس کا آخری فائدہ یہ ہے کہ لپٹ عقائد درست کر کے جنت الفردوس
 میں ہمیشہ آرام پاوے اور دوزخ کے سخت عذابوں سے جو کہ سبب
 فساد عقیدہ کے ہوئے نجات پاوے۔

الفائدۃ الثانیۃ فی ذکر اجماع علم الکلام:-

اہل السنۃ والجماعت کے علم عقائد میں اشاعرہ اور ماتریدہ کا اکثر ذکر کیا کرتا

ہے۔ اشاعرہ۔ امام ابو الحسن اشعری کے قبیح طائفہ کا نام ہے۔ امام اشعری کا نام علی بن اسمعیل ہے۔ آپ کا سلسلہ نسب جلیل القدر صحابی حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ تک پہنچتا ہے۔ ۲۷۰ھ میں بمقام بصرہ پیدا ہوئے اور شمس ۳۷۰ھ میں بمقام بغداد وفات پائی۔ انھوں نے ابتدا میں ابو علی عبد الوہاب جبائی مقلدی سے تعلیم پائی تھی اور اپنی عمر کے چالیس سال مقلدی عقائد کی نصرت میں گزاری یہاں تک کہ مقلدہ میں وہ امام شافعیؒ کے جانے لگے۔ اسی تعالیٰ کو منظور تھا کہ ان سے دین حق کی تائید و نصرت ہو چنانچہ ایک دن خواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ قرآن ہے میں انصار المذاہب المدویۃ عنی فانھا الحق۔ مسلسل سن ۴۰۰ ہی خواب دیکھا۔ اس ہدایت کی بنا پر انھوں نے بصرہ کی جامع مسجد میں جا کر اعلان کیا کہ میں نے مقلدہ عقائد سے توبہ کر لی ہے۔ اس کے بعد بغداد جا کر حدیث و فقہ کی تحصیل کی اور مقلدہ کے رد میں نہایت کثرت سے کتابیں لکھیں۔

آپ خود نہایت شافعی تھے اور شافعیوں میں آپ کی بڑی قدر و منزلت ہوئی سیکڑوں ہزاروں علماء آپ کے شاگرد ہو گئے۔ ان میں سیدنا مامون شاگرد ابو بکر باقلانی، ابو اسحق اسفہرائی اور ابو بکر بن نورک ہیں۔

اور ترییدی عقائد میں امام ابو منصور ماتریدی کے قبیح طائفہ کا نام ہے امام ماتریدی کا نام محمد بن محمد بن محمود ہے۔ آپ ماتریدی ایک قصبہ کے رہتے دلتے تھے جو سمرقند کے مضافات میں ہے۔ آپ دو واسطہ سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے شاگرد تھے سلسلہ میں وفات بائیں

تصنیفات میں سے کتاب التوحید، کتاب المقالات، مآویلات القرآن، بیان وہم المعتبر، کتاب ماخذ الشرائع، اصول الفقہ اور کتاب الجدل مشہور ہیں۔

یہ دونوں حضرات اہل السنۃ والجماعہ کے علم عقائد میں امام ہیں مسئلہ تکوین وغیرہ چند تحقیقات میں ان کا باہم اختلاف ہے۔ باقی ہر مسئلہ میں متفق ہیں۔ مسائل اختلافیہ میں شواغ امام اشعری کے تابع ہیں۔ اس لئے ان کو اشعریہ یا شاعرہ کہتے ہیں۔ اور اخلاف امام ماتریدی کے تابع ہیں۔ اس لئے ان کو ماتریدیہ کہتے ہیں۔ اور اہل السنۃ میں حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی اور اہل حدیث سب داخل ہیں۔

القائمة الثالثة في ترجمة الشارح والمصنف :-

آپ کے ذریعہ طالع کتاب "شرح عقائد نسفی" کے مصنف علامہ نقی نقضارانی ہیں آپ کا نام مسعود بن عمر بن عبد اللہ ہے اور سعد الدین نقضار کے لقب سے مشہور ہیں۔ ۷۸۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۸۹۲ھ میں بمقام سمرقند وفات پائی۔ اور سرخس میں مدفون ہوئے۔

علامہ نقضارانی اپنے زمانہ کے کبار علماء میں سے شمار کیے جاتے تھے علم نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، اصول فقہ، کلام، منطق وغیرہ علوم کے ماہر اور تقریباً ان تمام فنون میں آپ کی تصنیفات پائی جاتی ہیں جن میں مطول اور مختصر المعانی، شرح تلخیص، التلویح، حاشیہ توضیح، شرح عقائد نسفی، مقاصد شرح مقاصد، شرح تسمیہ ارشاد، تہذیب النطق، حاشیہ کشاف

اور شرح معتمد زیادہ تر مشہور بلکہ ان میں سے اکثر صدیوں سے داخل
دریں ہیں۔

علامہ موصوف بذہب شافعی ہیں یا حنفی؟ یہ سوال ایک عقدہ لائیں
معلوم ہوتا ہے۔ علامہ سیوطی صاحب کشف الظنون، علامہ کفوی علامہ
حسن علی بن محمد بن عسکری وغیرہم کبار علمائے ان کو شافعی میں شمار کیا ہے اور
علامہ علی قاری ابن حجریم وغیرہم مشاہیر علمائے ان کو اشافعی میں گنا ہے
لیکن حق یہ ہے کہ وہ شافعی ہیں البتہ بعض کتب تنقیہ کی شرحوں
نے لکھی ہیں۔ جن میں اشافعی کے مسلک کی بلا تردید تشریح کی ہے جس سے
دیکھنے والے کو دھوکہ ہونے لگتا ہے کہ غالباً وہ حنفی ہیں۔

علامہ نسفی کے معتمد ابو حفص عمر بن محمد بن احمد نسفی ہمدانی
میں جو لشکر میں بتمام نصف جو حضافات ترکستان میں ہے پیدا ہوئے
اور کچھ عرصہ میں بتمام سمرقند وفات پائی۔ آپ صاحب ہدایہ کے اساتذہ
میں سے ہیں بحد و حدیث میں آپ کی متعدد تصنیفیں ہیں لغت فقہیہ
میں طلبۃ المطالعہ اور منظومہ فی الخلافات اور قند فی علم سمرقند آپ کی
مشہور تصانیف میں سے ہیں۔

عبید الحق غفرلہ بن مولانا ظہور الحق جلال آبادی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تمام تعریفیں اللہ کیلئے ہیں جو عظمت ذات اور کمال صفات کے لحاظ سے
 یکتا ہے اور جو اپنی صفات عالیہ میں نقص و عیب کی کمیز و اثر سے پاک اور حجت کاملہ نازل ہو
 آپ کے نبی پر کہ اسکا نام نامی محمد ہے جن کے دعویٰ نبوت کو روشن دلائل اور واضح برہان سے
 مستحکم کیا گیا ہے اور حجت برہے آپ کے آل اصحاب پر جو راہ حق کے رہنما اور محافظ ہیں۔
 سن۔ لای وجہ شرح العلامة الفقہارانی الفقہ فی الامام عبد اللہ بن علی
 ج۔ ظاہر ہے کہ علم شریعت اور احکام شریعت کی بنیاد اور اسکی بنیاد کے بقایا کتاب
 و سنت کی ماس علم و تعلیم و صفات پر ہے جسے علم الکلام بھی کہا جاتا ہے یہی علم شریعت
 اور دین کی تائید کیوں سے نجات دینے والا ہے اس لئے یہ علم سب سے زیادہ قابل
 اعتناء ہے اس فن میں علامہ عمر نسفی کی کتاب المقاصد بہت نفیس ہے جو کہ اس علم
 کے وضع مسائل اور فرق فوائد پر مشتمل ہے جس میں دین کے اصول و قواعد اس
 طرح کھل کر بیان کئے گئے ہیں جس سے یقین خوب مضبوط و مستحکم ہو۔ باوجود ان
 تمام خوبیوں کے کتاب مشہور و زائد سے بالکل خالی ہے اور ترتیب بہت اچھی
 ہے۔ شائع علامہ فقہارانی فرماتے ہیں کہ اسی لئے میں نے قصد کیا کہ اس کی کاپی
 شرح لکھوں جو ہم اور مشکل مقامات کو واضح کرے اور چھپے ہوئے فوائد اور کتب
 کو ظاہر کرے اس طرز پر کہ مصنف کے کلام کا مطلب صاف ہوئے مقصود واضح
 ثبوت پر مسائل بیان کرنے کے بعد انکی تحقیق ہو اور دلائل کی تفصیل و توفیق ہو مقدمات بیان
 کرنے کے بعد مقاصد کی تشریح ہو اور جب موقع فوائد کا اضافہ ہو البتہ دامن بیان کو
 اقتدار و ازاد نہ کرے لہذا جس سے طبیعت کو طلال ہو اور نہ اتنا کمینہ لگا کہ تنجک باقی رہے۔

میں کہ قضا الاحکام الشریعۃ دیباہی قدم منها یتطق علو الکلام؛
 راج۔ احکام شریعہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ کہ جن کا تعلق عمل کی کیفیت سے
 ہو جیسے وجوب صلوٰۃ، صوم، زکوٰۃ، حج و حرمت بدوا، کذب، افرار وغیرہ اس قسم
 کے احکامات کو فروعیہ عملیہ کہا جاتا ہے۔ دوسرے وہ کہ جن کا تعلق صرف
 اعتقاد سے ہو اعمال و ابرار کی ان میں کوئی حاجت نہ ہو جیسے خدا کو ایک
 ماننا۔ اس کو علم البصیر کہنا قیامت، بیعت، روزِ رزق کو حق جاننا اس قسم کے
 احکامات کو اصولیہ اور اعتقادیہ کہا جاتا ہے پس پہلی قسم سے متعلق علم کا علم
 الشرائع والا احکام نام رکھا گیا "شرائع" اس لئے کہ ان کا ادراک
 شریعت پر موقوف ہے کف عقل کافی نہیں۔ اور "احکام" اس لئے کہ
 احکام کے اطلاق کے وقت ذہن کا تبادر براہِ راست ان ہی کی طرف ہوتا
 ہے۔ اس علم کا مشہور اصطلاحی نام "فقه" ہے۔ اور دوسری قسم سے متعلق علم
 کا نام "علم التوحید والصفات" ہے کیونکہ توحید و صفات ہی اس علم کے
 مشہور مباحث اور اشرف مقاصد میں سے ہیں۔ اس علم کو اصطلاح عام
 میں "علم کلام" کہتے ہیں۔

سرخ۔ بیندا و جہتلا وین علو الکلام ثم عرفوه تعریفا واضحا؛
 راج۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور آپ کے حبیب زمانہ کی
 برکت سے صحابہ اور تابعین کے عقائد صحیح اور ازجہان پاک تھے
 نیز اس زمانہ تک حوادث اور اخلاقات بہت کم پیش آئے تھے
 معمولی کوئی بات ہوتی تو متدین علماء سے دریافت کر کے علمینانِ کامل

کر لیا جاتا تھا اس لئے اس زمانہ میں اس علم کی تدوین اور ترتیب کی ضرورت نہ تھی۔ پھر جب اس زمانہ کے بعد مسلمانوں میں مختلف قسم کے فتنے ابھرنے لگے۔ رالیوں میں اختلافات کا ظہور بدعات اور خواہشات کی طرف عام میلان اور طرح طرح کے ان گنت واقعات پیش آنے لگے تب علماء نے دین کی حفاظت اور زمانہ کی ضرورت کے پیش نظر حکامات شرعیہ کو جو مجملہ قرآن اور احادیث میں مذکور تھے مستنبط و مدلل کر کے اور ان کے قواعد و اصول کو متحد و مؤید کر کے مخالفین کے جوابات دیتے ہوئے حسب ضرورت اصطلاحات اور عنوانات قائم کر کے ابواب اور فصول کے تحت تفصیل سے الگ الگ مدون کر لیا۔ اب جس علم میں احکام علیہ دلائل تفصیلی سے معلوم ہوں اس کا نام "فقہ" اور جس سے ان دلائل کے احوال معلوم ہوں کہ کیسے ان سے احکام مستنبط ہو سکتے ہیں۔ اس علم کا نام "اصول فقہ" اور جس کے ذریعہ عقائد مذہبیہ ان کے تفصیلی دلائل سے معلوم ہوں۔ اس علم کا نام "علم کلام" رکھا۔ پس علم کلام کی تعریف یہ ہوگی۔ "ما یفید معرفۃ الاعتقاد الدینیۃ عن اولیہا التفصیلیۃ"۔

س ۱۔ بینو اوجہ تسمیۃ علم الکلام بالکلام مفصلاً ؟
ج۔ اس علم عقائد کو کلام مختلف و جمیع سے کہتے ہیں۔ (۱) جب یہ علم مدون ہوا تو ہر مسئلہ کے اول میں کیا گئے لفظ بیان اور بحث کے لفظ کلام لایا کرتے اور یوں کہا کرتے۔ "الکلام فی هذا" یعنی بحث ہے نہ ان مسئلہ

میں۔ (۲) کلام الہی کا مسئلہ اس فن میں زیادہ مشہور ہے اور اسی میں مخالفین سے مجادلہ اور جنازع زیادہ رہا ہے حتیٰ کہ بعض جابر بادشاہوں نے بہت سے اہل حق کو اس جرم پر قتل کیا کہ وہ قرآن کو حادث نہیں کہتے تھے لہذا اہل حق کا اس جرم مشہور سے نام رکھ دیا۔ (۳) علم کلام شرعیات کی تحقیق اور مبالغین کی تردید کرنے اور ان پر الزام دینے میں گویائی کی قوت پیدا کرتا ہے جیسے فلاسفہ کے یہاں علم منطوق ہے۔ جس سے مسائل فلسفی کی تحقیق اور تقریر میں قوت گویائی پیدا ہوتی ہے۔ اس مناسبت سے اس کا نام منطوق رکھا گیا۔ اسی طرح اس کے مقابلہ میں حکماء نے اسلام نے علم کلام مدون کیا (۴) جن علوم ضروریہ میں تعلیم و تعلم کا ذریعہ اور سبب کلام و حکم ہے ان میں سب سے پہلا درجہ اسی علم کا ہے۔ کیونکہ عقائد درست کہنے کے بعد ہی فردی احکامات کا انسان مکلف ہوتا ہے۔ پس اس شرف اولیت سے اسی کا نام "کلام" رکھ لیا گیا۔ اعلیٰ طریق اخلاق اسم السبب علی المعیہ دوسرے علوم کا نام اس مناسبت کے ہوتے ہوئے بھی کلام نہیں رکھا تا کہ التباس نہ ہو۔ (۵) اس علم کے مسائل میں تحقیق جب ہی ہوتی ہے کہ بحث و مباحثہ ہو۔ آپس میں تذکرہ اور گفتگو ہو بخلاف دوسرے علوم کے کہ ان میں کتابوں کا مطالعہ اور غور و فکر کرنا بھی کافی ہو جاتا ہے (۶) اس علم میں دوسرے علوم کے مقابلہ میں اختلافات اور تنازعات زیادہ ہیں اس لئے اس میں مخالفین کے سامنے اثبات مذہب اہل حق اور تردید اقوال مبطلین کے واسطے کلام کی زیادہ اہمیت ہوتی ہے۔

(۷) اس علم کی قوت دلائل پر نظر کرتے ہوئے اسی کو کلام کہا جاتا ہے گویا اس کے مقابلہ میں دوسرا کلام ہی نہیں۔ جیسے دو باتوں میں ایک کی دلیل جب قوی تر ہوتی ہے تو کہا جاتا ہے۔ یہی تو بات ہے۔ حالانکہ لغتہ دونوں بات ہیں۔ (۸) اس علم کی بنیاد لاکل عقلی پر ہے جن میں سے اکثر کی تائید دلائل معنی سے بھی ہوتی ہے اس لئے مخالف کے دین میں اس کو اثر سب سے زیادہ ہوتا ہے۔ اور کلام کلام سے مشتق ہے جس کے معنی لغت میں زخم کرنا ہے۔ چنانچہ یہ علم مخالف کے دل میں سبب زیادتی تاثیر کے گویا زخم کرتا ہے اس لئے اس کو کلام کہنے لگے۔

سن۔ ما الفرق بین کلامی، افتقد میں وافتدخرین ؟

رج۔ اور جس کلام کا ذکر گذرا کہ "هو ما يفيد معرفة العقائد الدينية عن ادلتها التفصيلية" یہی متقدم کا کلام ہے۔ اس میں رد فلسفہ سے تعرض نہیں کیا گیا ہے۔ البتہ اسلامی فرقے جیسے خوارج، شیعہ، معتزلہ وغیرہ کے ساتھ بیشتر اختلاف رہا۔ ان میں بھی خاص کر معتزلہ کے رد کا زیادہ اہتمام تھا کیونکہ اسی گروہ نے سب سے پہلے باقاعدہ صحابہ کے معمول اور نصوص صریحہ کی باقاعدہ مخالفت کی بنیاد ڈالی ہے۔

پھر جبکہ خلفائے عباسیہ کے زمانہ میں منطق اور فلسفہ کا یونانی زبان سے عربی میں ترجمہ کیا گیا تو متاخرین نے فلسفہ کے ان مسائل کی تردید میں جو کہ مسائل شرعیہ کے مخالف تھے۔ منطق و فلسفہ کے بہتر سے مسائل کو علم کلام میں بھر دیا تاکہ "ان الحدید بالحدید یفان" کے طور پر

مسائل فلسفہ کو فلسفی عنوان ہی سے رد کیا جائے۔ اس مقصد کے پیش نظر انھوں نے طبعیات اور الہیات کا بیشتر حصہ کلام میں داخل کر دیا۔ یہاں تک کہ معنیات کا کچھ حصہ اگر نہ رہتا تو فلسفہ اور کلام کے درمیان فرق ہی باقی نہ رہتا۔ بہر حال متقدمین کے مقابلہ میں متاخرین کے علم کلام کا دائرہ مسائل فلسفہ کے لئے وسیع سے وسیع تر ہوتا گیا اور متقدمین کا کلام جیسا کہ مذکور ہوا ان چیزوں سے خالی تھا۔
 فہذا هو الفرق بین الکلامیین۔

س۔ کیف حدثت المعتزلة فی الاسلام؟ وفی ای مسئلہ ناظر الشیخ الاشعری مع استاذہ ابی علی الجبائی، شعر کیف ابکتہ ریح۔ معتزلہ کے ظہور کا قصہ یوں ہے کہ ایک شخص واصل بن عطاء نامی شیخ حسن بصری کی مجلس میں کہنے لگا کہ مومن کبیرہ گناہ کرنے سے نہ مومن رہتا ہے نہ کافر ہوتا ہے۔ حسن بصری نے فرمایا "قد اعتزل عننا" یعنی یہ شخص ہم جمہور اہل اسلام سے الگ ہو گیا تو اسی روز سے واصل بن عطاء اور اس کے گروہ کو معتزلہ کہنے لگے۔ اور وہ لوگ اپنے آپ کو اصحاب العدل والتوحید کے نام سے موسوم کرنے لگے۔ اصحاب عدل اس لئے کہ وہ مطلق کو ثواب دینا اور عاصی کو سزا دینا باری تعالیٰ پر واجب کہتے ہیں۔ اور اسی کو وہ عدل خیال کرتے ہیں۔ اور اصحاب توحید اس لئے کہ وہ باری تعالیٰ کے لئے صفات تحریمہ ثابت نہیں کرتے۔ اور صفات تقدیمہ جو کلمہ توحید کے مخفی شرک تصور کرتے ہیں بخلاف اہل حق کے کہ ان کے نزدیک

باری تعالیٰ کی قدرت میں یہ داخل ہے کہ جس کو چاہے ثواب دے اور یہ اس کا فضل ہے اور جس کو چاہے عذاب دے اور یہ اس کا عدل ہے۔ اس پر کوئی چیز اہمیت واجب نہیں، نیز صفات قدیمہ کے ثبوت سے تعدد فی الذات لازم نہیں آتا ہے جو منافی ہے توحید کے حکما سیاقی منصفلا۔

بہر حال مدت دراز تک واصل کے پیرو اپنے عقائد کو اولیٰ فلسفہ سے مدلل کر کے لوگوں کو بہکاتے رہے۔ اہل اسلام میں سے کسی نے ان کے رد کا کام نہ بنی اہتمام نہ کیا۔ یہاں تک کہ امام ابو الحسن اشعری اور ان کے استاذ ابو علی جبائی معتزلی کی مسئلہ اصرار میں گفتگو شروع ہوئی۔ (معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ بندہ کے حق میں جو اصلاح ہو اللہ کو اس کا کرنا واجب ہے بخلاف اہل حق کے کہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر بندہ کے حق میں جو اصلاح ہو اس کی رعایت واجب نہیں) امام اشعری نے ابو علی جبائی سے پوچھا کہ تین بھائی تھے ان میں ایک مومن صالح ہو کر اور ایک کافر ہو کر مر اسیسے نے مگر کپن میں وفات پائی ان کا کیا حال ہوا۔

ابو علی نے کہا مومن کو جنت ملی اور کافر کو دوزخ اللہ صغیر کیلئے نہ عقاب ہے نہ ثواب۔ امام اشعری نے کہا کہ اگر صغیر یہ کہے کہ اے رب مجھے پڑا کر کے مومن صالح کر کے کیوں نہ موت دی کہ میں جنت میں جاتا اور کرام پاتا کیونکہ اس کے حق میں تو یہی بہتر تھا اور بقول تمہارے خدا پر وہی واجب ہے

جو زندہ کے لئے بہتر ہو۔ ابوبلی نے یوں جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ اس کو یہ
 کہے گا کہ اگر تو بڑا ہوتا، گناہ کرتا اور جہنم میں داخل ہوتا۔ تیرے لئے یہی
 اصل تھا کہ یحییٰ میں فوت ہو۔ امام آشوری نے پھر کہا کہ اگر کافروں کے
 کاسے رب بھی مومن صالح کر کے کیوں زمار کہ میں جنت میں جاتا۔
 یا اگر یحییٰ میں ماتر کہ دوزخ سے بچا تو اللہ کیا جواب دے گا۔ پس یہ حال
 پر ابوبلی جیانی متحیر و مبہوت رہ گیا۔ اس کے کوئی جواب بن نہ پڑا۔ اس وقت
 سے امام آشوری (جو پہلے معتزلی تھے) اور ان کے تابعین نے علی الاعلان
 مخالفین اٹھ کر معتزلہ کا رد سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حیات
 حقہ کے طریق کا اثبات شروع کیا۔ اور اہل السنۃ والجماعۃ کے مقلد بنے
 سن۔ بعیدہ انزلتہ علیہ السلام بین العلوم اولادہ وغایتہ ثانیاً، ووجہ
 طعن السلف فیہ (منعہ عن المباحثۃ فی مسائلہ ثالثاً)

رج۔ یہ علم سب دینی علوم سے افضل و اشرف ہے چند جموں سے (۱۱) انہیں
 عقائد مذہبیہ مثلاً اللہ کی ذات و صفات و مائنا سہا اور نبوت و غیرہ کا ثبوت ہو
 جو سب علوم دنیہ اور احکام شرعیہ کے لئے سنگ بنیاد اور اصل الاصول
 کا مرتبہ رکھتے ہیں۔ (۲) دلائل عقلی ہونے کے باوجود اکثر جمعی نقلی دلائل
 سے مؤید ہیں۔ (۳) اس علم کی غایت بہت اعلیٰ و ارفع ہے "وشراف
 العلم بشراف العنایۃ" کلام پڑھنے کی طرح یہ ہے کہ اپنے
 عقائد درست کر کے دونوں جہاں کی سعادت حاصل کرنا اور جہنم کے درد
 دائمی سے محفوظ رہنا۔

اسکاف سے علم کلام پر طعن اور اس میں مشغولیت رکھنے والے کی جو مذمت منقول ہے۔ وہ سب کے حق میں نہیں بلکہ ایسے شخصوں کے لئے ہے جو دین کے معاملہ میں ناجائز طرف داری کرنے والے تنگ نظر اور ضدی قسم کے ہوں اور جو کمزور غنائم کے ہوں کہ اس علم سے ان کے عقائد درست ہونے کے بجائے شکوک و شبہات سے متزلزل ہو جائیں یا ان کے حق میں جو مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کی فکر کرتے ہوں یا جو مسائل فلسفی میں بلا ضرورت بحث و خوض میں لگے رہتے ہوں وہ نہ سلف پر یہ گمان کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ اس علم کو پڑا کہیں جس پر دین و شریعت کا ما رہے۔

س۔ لمصدر اخص کتابہ بقولہ۔ قال اهل الحق اجمع ان المقصود بالذات مباحث الذات والصفات كما عرفت، وما الفرق بين الحق والصدق؟
ج۔ اگرچہ ذات و صفات مقصود بالذات ہیں لیکن چونکہ وجود صانع اور ثبوت توحید و صفات و افعال باری عز اسمہ پر استدلال کی بنیاد و وجود محذات و کائنات پر ہے جس کے بعد سمعیات کا ترتیب ان پر آسانی ہو سکتا ہے اس لئے مصنف نے شروع کتاب میں کائنات اجسام و اعراض کے وجود اور ان کے بارے میں ثبوت علم پر تنبیہ کر دینا مناسب خیال کیا۔
چنانچہ کہا "قال اهل الحق"

حق اور صدق اس حکم کو کہا جاتا ہے جو واقعہ کے مطابق ہو۔
لیکن حق عام ہے اس کا اطلاق اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب سب پر ہوتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے عقیدہ حق، دین حق، مذہب حق اس

کے مقابلہ میں لفظ باطل ہے جیسے دین باطل، مذہب باطل وغیرہ۔ لہذا
صدق کے کہ اس کا اطلاق اقوال پر مخصوص ہے۔ چنانچہ قول صادق کہنا
صحیح ہے اور دین صادق یا عقیدہ صادق کہنا درست نہیں۔ صدق
کے مقابل میں لفظ کذب آتا ہے۔ پس حق و صدق میں عموم خصوص مطلق
کی نسبت ہوئی یعنی حق عام ہے اور صدق خاص۔ ان دونوں میں
اس طرح بھی فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حق میں واقع کی جانب سے مطابقت
معتبر ہے اور صدق میں حکم کی جانب سے، اگر یا حکم کے صادق ہونے کا
مطلب یہ ہو کہ حکم واقع کے مطابق ہو اور حکم کے حق ہونے کے معنی یہ ہوں
کہ واقع حکم کے مطابق ہو۔ پہلی صورت میں حکم مطابق ہے اور واقع مطابق
(بفتح الباء) اور دوسری صورت میں حکم مطابق ہے اور واقع مطابق
(بکسر الباء) اس بیان سے معلوم ہوا کہ جانبین سے مطابقت ملحوظ ہے
اور کبھی دونوں کا اطلاق نفس مطابقت پر بھی ہوتا ہے۔

س۔ ماقال اهل الحق وما هي حقيقة الشيء؟ وهل بين حقيقة
الشيء وما هي فرق الام لا؟

ج۔ اہل حق نے کہا تمام چیزوں کے حقائق نفس الامر میں ثابت ہیں
حقائق حقیقہ کی جمع ہے۔ ”حقیقۃً الشيء ما به الشيء هو“ یعنی ہونے کی
ثبوت کا مدار ہونا کہ اس سے قطع نظر کر لیا جائے تو وہ شے یہی باقی
نہ ہے جیسے حیوان ناطق انسان کی حقیقت اور ماہیت ہے انسان کا
تصور بالکلمۃ بغیر حیوان اور ناطق کے نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ ذاتیات

ہیں اور ذات کا تصور بغیر ذاتیات کے ناممکن ہے بخلاف ضاعت کا تب
کے کہ یہ عرضیات ہیں ان کے بغیر ذات کا تصور ممکن ہے۔

پس اس تفسیر کے موافق حقیقت اور اہمیت دونوں مساوی
ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ”ہذا هو الاشهر“ اور بعضوں نے ان
میں اعتباری فرق بیان کیا ہے کہ ”ما به الشئ ہو ہو“ میں اگر تحقق یعنی
وجود خارجی فی نفسہ افراد المحو ہو تو وہ حقیقت ہے اور اگر شخص یعنی
تعیین اور تمیز عن الغیر کا اعتبار ہو تو وہ ”ہوۃ“ ہے اور تحقق و شخص
دونوں سے قطع نظر ہو تو وہ ”ماہیہ“ ہے۔ نلایقال علی هذا حقیقتہ
العنقاء بل ماہیہ العنقاء شئ ہمارے نزدیک موجود کا نام ہے۔ اور ہوتا
تحقق وجود اور کون الفاظ مترادف ہیں جن کے معنی واضح ہیں۔

مصنف کی عبارت میں یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب تحقق ثبوت
کون وجود الفاظ مترادف ہوتے تو حقائق کو محکوم علیہ اور ثابتہ کو محکوم بہ قرار دینا
ایسا ہی لغو ہے جیسے ہمارا یہ کہنا کہ ”الامور الثابتة ثابتة“ کیونکہ محکوم
علیہ اور محکوم بہ میں مفادیرت ضروری ہے۔ اور یہاں جن الشئ علی انفسہ
لازم آتا ہے۔ اس اشکال کا خلاصہ جواب یہ ہے کہ یہاں تغایر بین المحکوم
علیہ والمحکوم بہ موجود ہے۔ اس طرح یہ کہ جن چیزوں کو ہم اذہان میں حقائق
اشیاء سمجھتے ہیں اور ان کو مختلف اسماء سے مثلاً انسان، کھوڑا، آسمان
زمین وغیرہ سے موسوم کرتے ہیں وہ نفس الامر یعنی خارجی میں بھی موجود ہیں
یہ کہنا ایسا ہی درست ہے جیسا کہ واجب الوجود وجود کہنا درست ہے۔

یعنی جن ذات کو ہم ذہن میں واجب الوجود سمجھتے ہیں وہ علاج میں موجود ہے۔ پس محکوم علیہ اعزذہنی ہے اور محکوم بہ قاری ہی اور یہ دونوں تمنا پر فی المقوم ہیں لہذا مصنف کا کلام باعتبار مقصد حکم کے یوں ہوگا۔

الامر بالثابتہ فی اعتقادنا ثابتہ فی نفس الامر ايضا۔ اس قسم کا حمل یقیناً مفید ہے یہی وجہ ہے کہ لیا اوقات دلیل بیان کرنیکی ضرورت ہوتی ہے۔ اور لغو کلام محتاج دلیل نہیں ہوتا حمل کو صریح کہنے میں مصرح کا کلام حقائق الاول "اثبت ثابت" کی طرح نہیں ہے کہ لغو ہو۔ ہاں کسی قدر محتاج لالہ تاویل ضرور ہے تاہم جس قسم کی تاویل فہم کے کلام "انا ابوالنجم و شعری شعری" میں کی جاتی ہے ویسی نہیں ہے اس مصرح کے شعری شعری میں صحت حمل کی تاویل یا تو یہ ہے کہ شعری لفظان شعری فی ماضی یعنی پرچھا پاسے اشعار میں کوئی نقص نہیں آیا بلکہ جوانی کے اشعار کے مانند ہیں یا یہ مراد ہے کہ شعری ہوا الشعر المعروف بالبلاغۃ یہ دونوں تاویلیں حقائق الاشیاء ثابتہ میں بیچ سکتیں ماضی سے یہ بالکل واضح ہو گیا کہ اشیا میں حیثیات مختلف ہوتی ہیں بعض حیثیات سے تو حمل مفید للمکم ہوگا اور بعض سے لغو۔ خلا انسان میں جسم مطلق کی حیثیت کا لحاظ کیا جائے تو انسان حیوان مفید للمکم ہوگا اور اگر انسان میں حیوان ناطق ہونے کا اعتبار کیا جائے تو انسان حیوان مفید للمکم نہیں ہوگا۔ کیونکہ موضوع میں حیوانیت ملحوظ ہی ہے پھر حیوان اس کے لئے ثابت کرنے سے کوئی نئی بات معلوم

ہوئی۔ لہذا لغو ہو جائیگا۔ علیٰ هذا القیاس اگر حقائق الاشیاء ثابتہ کے موضوع میں بھی نفس الامر ملحوظ ہو جیسے محمول کے ثبوت میں نفس الامر مراد ہے تو لغو ہوگا۔ البتہ اگر موضوع میں ثابت فی الاعتقاد معتبر ہو تو مفید للحکم ہوگا۔ لہذا..... حقائق اشیا کے بالکل انکار کر دیئے یا ان کے متبعین کا رد تو مصنف نے حقائق الاشیاء ثابتہ سے کر دیا۔ باقی رہے وہ لوگ جو حقائق کے تو منکر نہیں بلکہ علم بالحقائق کے منکر ہیں۔ ان کے رد کے لئے یہ جملہ ٹپکایا: "والعلیہ بلہا متحقق" یعنی حقائق اور ان کے احوال کا علم تصوری ہوا تصدیقی ثابت و متحقق ہے۔ اس تقدیر پر تہا کی ضمیر راجع ہے حقائق کی طرف۔ بعضوں نے کہا ثبوت حقائق کی طرف راجع ہے تقدیر مضاف یا ثابتہ کے مصدر ثبوت کی طرف بقاعدہ "اعدلوا ہوا قرب للتقویٰ" (ہو راجع ہے عدل کی طرف ہوا عدلوا کا مصدر ہے) کیونکہ حقائق کی طرف راجع ماننے سے "الاشیاء" میں لام استغراق کا ہونے کی وجہ سے تمام اشیا کے حقائق کے علم کا دعویٰ ہوگا اور بشر کے حق میں یہ محال ہے۔ مگر یہ اشکال ہوا ہے جب لام کو استغراق کا مانا جائے اور ہم جب لام جنس کا مانیں گے تو حقائق کی طرف راجع ہونے میں کوئی اشکال نہیں جنس اشیا کا ثبوت اور ثبوت کا علم مخالفین کے رد کے لئے کافی ہے کیونکہ وہ سلب کلی کے معنی میں یعنی لا ثبوت لشیء من الحقائق ولا علم الخ پس ان کے مقابلہ میں رد کے لئے ایک باب جزا کافی ہے۔

سُئِلَ - بِنُوَامِنَا اَهْلًا سَوْفَسْطَاثِيَّةً فَيَا قَالَ اَهْلُ الْحَقِّ نَصَلُوا فِرْعَوْنَ
 مَعَ مَا تَشِيْثُوْنَ اَبًا ثُمَّ اُوْرِدُوْا دَلَالًا لِّلْحَقِّ فَيُقَابِلُوْنَهُمْ وَاَجْرَتُهُ دَلَالُ السَّوْفَسْطَا
 ثِيَّةِ - سَوْفَسْطَاثِيَّةٌ غُلْظٌ اَوْ بَاطِلٌ خِيَالَاتٍ دَالِيٍّ جَمَاعَتُوْنَ كَوَكُهَا جَانَا
 ہے اس میں یا نسبتی ہے اور تائید تائید کی ہے چونکہ موصوف جمع ہے
 اور جمع حکم میں مونث کے ہے اصل میں "الفرق السوفسطائية" تھا۔
 موصوف کو شہرت کی بنا پر حذف کر دیا گیا۔ اور سَوْفَسْطَا "دو کلمہ سے
 مرکب ہے" سَوْفَا "جس کے معنی علم و حکمت کے ہیں اور" سَطَا "اس کے
 معنی مزخرف اور باطل کے ہیں۔ پس سَوْفَسْطَا کے معنی حکمت مزخرفہ
 اور باطلہ کے ہوئے۔ اور جو اس باطل حکمت سے استدلال کرتا ہے یا
 اس کا اتباع کرتا ہے اس کو سَوْفَسْطَاثِي کہا جاتا ہے۔ اسی موصوف سے
 "تحقیقا" سفسطہ مشتق ہے جیسے فیلاسوف (یعنی محب حکمت اور
 عالم حکمت) سے فلسفہ کا اشتقاق ہے۔

اہل حق کے مقابلہ میں سَوْفَسْطَاثِيُوْنَ کے تین گروہ ہیں (۱) حَقَّائِقُ
 اَشْیَاء کے بالکل منکران کے وجود کو محض وہم اور خیال باطل سمجھتے ہیں ان
 کو "خادیا" کہا جاتا ہے کیونکہ یہ بلا حجت صرف عناد اور مٹ کی وجہ سے
 حق کا انکار کرتے ہیں۔ (۲) نَفْسُ الْأَمْرِ میں ثبوت اشیاء کے منکر البتہ اعتقاد
 کے تابع ان کا وجود مانتے ہیں یعنی جس نئی کے بارے میں جیسا اعتقاد ہوگا
 ویسا ہی اس کا وجود ہوگا۔ حتیٰ کہ کسی جسم کو ہم عرض تصور کریں تو وہ عرض
 ہے اور عرض کو ہم خیال کریں تو وہ جسم ہی ہے۔ ان کا نام "خندیا" ہے۔

”لَقَوْلِهِمْ حَقِيقَةُ الشَّيْءِ مَا هُوَ عِنْدَ الْمُعْتَقِدِ“ (۳) ثبوت شئی
 فی نفس الامر اور عدم ثبوت کے بارے میں کوئی حکم نہیں لگاتے
 بلکہ کہتے ہیں کہ ہمیں معلوم نہیں کہ کوئی چیز موجود ہے یا نہیں اور اس
 عدم علم میں شک ہے۔ اس شک کے وجود میں بھی شک ہے۔ شک
 الشک میں بھی شک ہے ولہذا جزا اسی وجہ سے ان کو لا اور یہ کہا جاتا ہے
 ثبوت اشیاء کے متعلق اہل حق ان کے مقابلہ میں دو دلیلیں
 پیش کرتے ہیں ایک تحقیقی وہ یہ کہ ہم یقیناً بعض چیزوں کے
 ثبوت کا جزم کامل دلیل ہے مثلاً دم کے ذریعہ اور بعض کا دلائل
 یقینہ کے ذریعہ اس کا انکار کرنا نفس کا بورد ہے۔ دوسری
 دلیل التزامی وہ یہ کہ تم جو حقائق اشیاء کی نفی کرتے ہو۔ یہ نفی متحقق
 ہے یا نہیں۔ اگر نفی متحقق نہ ہو تو ثبوت کا تحقق ہوگا ورنہ ارتفاع
 نقیضین لازم آئے گا۔ اور اگر نفی کا تحقق ہو تو نفی بھی حقائق میں سے
 ایک حقیقت ہے۔ اس لئے وہ بھی حکم کی ایک قسم ہے۔ بہر نوع ثبوت
 حقائق سے چارہ نہیں۔ پس علی الاطلاق نفی حقائق صحیح نہ ہوگا و صحیح
 رہے کہ یہ دلیل التزامی غنادیہ کے اوپر بطریق تام حجت ہوتی ہے جو
 حقائق کی نفی پر جازم ہیں؛ بخلاف غندیہ اور لا ادریہ کے کہ ان پر
 بطریق تام حجت نہیں ہے کیونکہ غندیہ کہیں گے یہ دلیل ہمارے
 اعتقاد میں داخل ہے۔ اور لا ادریہ تو کسی حال میں نفی ثبوت کا اقرار
 ہی نہیں کرتے۔ وہ کہیں گے کہ دلیل سے علم بالثبوت ثابت نہیں ہوتا

ہاں ہم الزام سے مقصود چونکہ طالب حق کو فساد سے محفوظ رکھنا ہے۔ اس لئے تینوں فرقوں ہی پر یہ حجت تمام ہوگی۔

سوفسطائی اپنے مدعی کے اثبات میں کہتے ہیں کہ علم کی دو ہی قسمیں ہیں۔ ضروری اور نظری۔ ضروری کے اقسام میں حسیات اور بیہیات ہیں اور ان میں سے کسی پر اعتماد نہیں ہو سکتا ہے تو نظری پر جو ضروری کی فرع ہے کیسے اعتماد ہوگا۔ حسیات میں کثرت سے غلطیاں ہوتی ہیں جیسے بھینگا ایک کر دو دکھتا ہے یا صفراوی خرچ والے کو نیچی چیز بڑی معلوم ہوتی ہے اور بیہیات میں بھی اسی طرح کثرت سے اختلافات پائے جاتے ہیں تو اگر ان سے صحیح علم حاصل ہو سکتا تو تفاوت اور اختلاف واقع ہونے کی کیا وجہ ہے؟ لہذا علم ضروری کا فساد مستلزم ہوگا علم نظری کے فساد کو۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں عقلاء کے درمیان کثرت سے اختلافات پائے جاتے ہیں۔

اہل حق کی جانب سے ان کا جواب دیا جاتا ہے کہ جس کا غلطی کرنا بعض اشیاء کی معرفت میں چند عارضی اور جزئی اسباب کی بنا پر ہوتا ہے اور اس قسم کی غلطی اس جرم و یقین کے منافی و مخالف نہیں ہے جو اسباب غلط کے اتقاف سے حاصل ہوتا ہے اور بیہیات میں اختلاف ہونے کی وجہ بدیہی سے تعلق و ممارست کا نہ ہونا یا طرفین حکم کا بھی طرح متصور نہ ہونا ہے پس ایسا اختلاف بدیہی کی ہدایت کے منافی نہیں۔ رہا نظریات میں اختلافات کا بکثرت ہونا سو یہ فساد نظر کی

وجہ سے ہے کہ نظر کے قواعد و قوانین کی پوری رعایت نہیں کی گئی۔ اور یہ بعض نظریات کی حقیقت اور صحت کے متافی نہیں۔ یہ جواب تو اپنی جگہ پر بالکل صحیح ہے مگر سو فسطائیوں سے مٹوانے کے لئے کافی نہیں کیونکہ یہ تو کسی ایسے معلوم کو تسلیم ہی نہیں کہتے کہ اس سے کسی مجہول کا ثبوت ہو خصوصاً لا اور یہ کی چاہت کہ جتنے بھی دلائل اس کے سامنے بیان کرو۔ ان کا آخری نعرہ لا اور یہ ہی رہے گا۔ اب سوائے اس کے کوئی چارہ نہیں کہ ان کو آگ میں ڈال دو۔ پھر یا تو آگ کی حقیقت کو اچھی طرح تسلیم کر لیں یا اہل کر را کہ ہو جائیں جس کم جہاں پاک

س۔ ماہو العلم و اسباب ۹

ج۔ علم کی مشہور دو تعریفیں ہیں پہلی تعریف جو ابو منصور ماتریدی سے مروی ہے یہ ہے "صفة يتجلى بها اللذ کو درطن قامت ہی ب"۔ یعنی علم اس صفت کو کہتے ہیں کہ جس شخص کے ساتھ وہ قائم ہو اس کے سامنے ایسی شئی جو ذکر کئے جانے کے قابل ہو چلے وہ فنی موجود ہو یا معدوم، منكشف اور واضح ہو جائے ہیں اس تعریف کی بنا پر علم میں اور اک حواس ادا اور اک عقل، التصورات، تصدیقات، یقینات، غیر یقینات سب شامل ہو جائیں گے کیونکہ ان میں تجلی اور انکشاف آیا جاتا ہے۔ علم کی دوسری تعریف یہ ہے "صفة یوجب تميز الاحتمال"۔ یعنی علم اس صفت کا نام ہے کہ جو موصوف میں ایسا انصاف پیدا کرتی ہے کہ جس کے خلاف کا احتمال بھی نہیں رہتا ہے اس تعریف کی

بنیاد علم صرف غیر تصنیفی تصدیقات کو شامل نہ ہوگا۔ باقی تمام لوازمات
اس میں داخل رہیں گے۔

ان دونوں تعریف میں فرق ہونے کی وجہ سے توافق کی یہ
صورت کی گئی ہے کہ تعریف اول میں تجلی سے انکشاف تام مراد لیا
جائے تاکہ ظن اور اس کے احتمال تقلید، شک و ہم وغیرہ نکل جائیں
جو علم یعنی یقین کے مقابل ہیں۔ پھر دونوں تعریفوں کا آئی ایک ہی ہوگا
علم کے اسباب مخلوق یعنی انس و جن اور فرشتوں کے
لئے تین ہیں۔ حواس سیدہ، خبر صادقہ اور عقل۔ بخلاف علم خالق کے کہ
اس کا علم بواسطہ اسباب نہیں بلکہ لذاتہ حاصل ہے۔ تین پر اسباب علم
کا انحصار عقلی نہیں بلکہ استقرار اور شمع سے تین ہی معلوم ہوتے ہیں۔
جن کی وجہ حضور ہے کہ سبب علم ارادہ کرنے والے سے امر خارج ہوگا
یا نہیں اگر امر خارج ہو تو وہ خبر صادقہ ہے کہ وہ صوت کو سامع الخلدج
ہے اور اگر امر خارج نہ ہو تو مغایر مد رک ہوگا یا نہیں اگر سبب مد رک
کا مغایر اور آئہ ہو تو وہ حواس ہے اور اگر مغایر مد رک نہ ہو بلکہ وہی
مد رک ہو تو وہ عقل ہے۔

تین میں اسباب علم کے انحصار پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ
سبب سے کیا مراد ہے۔ سبب مؤثر فی العلم، یا سبب ظاہری یا سبب
مقتضی فی العلم، اگر مؤثر مراد ہو تو سوائے اللہ تعالیٰ کے اور کوئی
چیز مؤثر نہیں کیونکہ حواس خبر اور عقل میں ذاتی کوئی تاثیر نہیں بلکہ

حقیقت میں علم اللہ تعالیٰ ہی کا عطا کردہ ہے اور اگر سبب ظاہری مراد ہو یعنی جس کو عرف میں علم کا سبب شمار کیا جائے، چاہے حقیقتہً سبب نہ ہو جیسے آگ کی طرف احراق کی نسبت کی جاتی ہے حالانکہ فی الحقیقت احراق فعل باری تعالیٰ ہے تو ایسا سبب صرف عقل ہے اور حواس ادراک کے آلات ہیں۔ لہذا بخیر صحت علم میں بمنزلہ طریق کے ہیں خود یہ مدرک نہیں ہیں اور اگر سبب مقضی الی العلم فی الجملہ مراد ہو یعنی جن کو حصول علم میں تھوڑا بہت دخل ہو کہ اللہ تعالیٰ حسب عادت ہمارے اندر اس کے ساتھ ہی ساتھ علم پیدا کر دے تو ایسے اسباب تین میں مختصر نہیں بلکہ ان کے علاوہ ”وجہان“ یعنی جس وقت سے مدرک کے بدن میں ظہری شدہ خول رنج و غم، خوشی و مسرت، بھوک پیاس وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے ”حدس“ یعنی وہ قدرت جس سے مقدمات میں فکر کے بغیر مطلب تک ذہن کی رسائی ہو جیسا ”تجربہ“ اور ”نظر عقل“ یعنی ترتیب مقدمات یہ سب بھی اس معنی کے مطابق اسباب میں داخل ہیں لہذا تین کے اندر انحصار کس حال میں صحیح نہیں ہو سکتا۔

جواب یہ ہے کہ ہم سبب مقضی فی الجملہ مراد لیتے ہیں اور مصنف کا مقصد مشائخ کی عادت کے موافق فلسفیانہ مونگا نیوں سے قطع نظر محض مستقل الوجود اسباب کو گننا ہے۔ چنانچہ انھوں نے جب استعمال حواس ظاہرہ کے بعد بعض ادراکات کو حاصل ہوتے

دیکھا تو حواس کو ایک مستقل مسبب قرار دیدیا۔ اور چونکہ دینی مملو بات
اکثر خبر صادق ہی سے حاصل ہوتے ہیں۔ اس لئے اس کو بھی دوسرا
سبب شمار کیا۔ اور حواس باطنہ جس مشترک خیال و ہم متصرفہ
اور حافظہ متکلمین کے نزدیک ثابت ہی نہیں باقی رہے۔ حدیثات
تجربات بدیہیات، نظریات اور وجدانیات ان کی تفصیل سے بھی
کوئی خاص فائدہ نہیں کیونکہ ان کا مستقل وجود ہی نہیں یہ سب
آثار عقل میں سے ہیں اور سب کا مرجع عقل ہی ہے۔ لہذا عقل کو سبب
ثالث قرار دیا پس یہی عقل مفضی الی العلم ہوتی ہے بحجۃ الصفات۔
بدیہیات میں باطنی حدیث و تجربہ یا ترتیب مبادی کے نظریات
میں چنانچہ بھوک پیاس کا علم یا الکحل اعظم من الجوز اور نور القمر
مستفاد من الشمس اور السقمونیا مسهل اور التالم حادث سبب میں
سبب علم وہی عقل ہے۔ اگرچہ بعض میں جس کا واسطہ بھی ہے۔

سئل۔ الحواس کدہی عند المتکلمین بینوام تعریفاتھا
وہل يجوز الخلف عما وضعت الحواس لہ ؟

ج۔ متکلمین کے نزدیک حواس پانچ ہیں۔ سمع، بصر، شمع، ذوق اور
لمس۔ اور فلاسفہ جن حواس خمسہ باطنہ کے قائل ہیں۔ اسلافی اصول
کے پیش نظر ان کے ثبوت کے دلائل نا کافی ہیں ”سمع“ اس قوت
کو کہتے ہیں جو کان کے تہ سوراخ میں پکھے ہوئے شے میں محفوظ رہتا
لے مثال الوجدانی۔ مثلاً البدری سے مثلاً لودی سے مثلاً العجلی سے مثلاً النظری۔

ہے اس تہ میں ہوا جا کر ٹرک جاتی ہے پھر ہوا متکلیف ہو کر اس میں پہنچتی ہے تو مگر اوستے اس میں توجہ پیدا ہوتا ہے تب دو قوت جو صاخر اذن میں محفوظ ہے اس آواز کا ادراک کرتی ہے بصورت اس قوت کو کہتے ہیں جو مقدم دماغ سے اُگے ہوئے دو ٹھوکنے پنعموں میں رکھی ہوتی ہے کہ وہ دونوں پٹھے تدریجاً ملتی الحاصین کے ادراک کرتے ہیں۔ پھر جدا ہو کر دونوں آنکھوں تک پہنچتے ہیں۔ (علیٰ ہندہ الکلیفۃ اللہ) (۱) اس قوت سے روشنی تاریکی رنگ اشکل، مقدار، جہاں و غیرہ کا ادراک ہوتا ہے۔ ششم اس قوت کا نام ہے جو مقدم دماغ میں ابھرے ہوئے دو ٹھوکنے گوشت میں ہوتی ہے۔ جب بُروالی چیز کی ٹوست ہو متکلیف ہو کر ناک کے سوسل سے وہاں پہنچتی ہے تب اس کے رائحو کا ادراک ہوتا ہے۔

”ذوق“ اس قوت کا نام ہے جو زبان پر پھیلے ہوئے پٹھے میں جاتی ہے جب لعاب لم مطعوم سے ملکر پٹھے میں لگتا ہے تب اس قوت سے مزہ کا ادراک ہوتا ہے۔

”لمس“ وہ قوت ہے جو تمام بدن پر پھیلی ہوئی ہے اس اشیا کی حواصت، برورت، زطوبت، یسوست وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے جب کسی چیز کا بدن سے تماس اور اتصال ہو۔

ان حواس میں سے جو جس کے ادراک کیلئے موضوع ہے اس

سے اسی کا ادراک ہو سکتا ہے۔ ایک سے دوسرے کے مدرکات کا ادراک نہیں کیا جاسکتا ہے۔ البتہ زبان میں چونکہ لمس و ذوق کی دونوں قوتیں مجتمع ہیں۔ اس لئے ایک ہی ساتھ کسی چیز کی شیرینی اور گرمی دونوں محسوس ہو سکتی ہیں لہذا یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ ذائقہ سے گرمی کیسے محسوس ہوئی حالانکہ یہ لامسہ کے خاصہ میں سے ہے۔

ہاں ایک دوسرے کے مدرکات کا ادراک کرنا نفس الامر میں ممکن بھی ہے یا نہیں اس میں علمہ کا اختلاف رہا ہے تاہم حق یہی ہے کہ یہ ممکن ہے کیونکہ حواس کے مخصوص ادراکات ان کے ذاتی تاثیر سے نہیں ہے بلکہ عادیۃ الشریعہ جاری ہے کہ حواس کے استعمال کے بعد نفس میں اشیا کا ادراک اللہ تعالیٰ پیدا کر دیتے ہیں پس باری تعالیٰ اس پر کیوں قادر نہ ہوگا کہ قوت باصرہ کے استعمال پر اصوات کا ادراک پیدا کر دے یا قوت سامعہ کے استعمال کے بعد مبصرات کا ادراک کر دے ؟ ان اللہ علیٰ کل شیء قدير۔

س ۱۔ کہہ نو مال الخیر الصادق وما هو موجب الطوعۃ ؟

ج۔ واضح رہے کہ صدق و کذب کبھی صفت ہوتی ہے خبر کی اور کبھی خبر کی کیونکہ صدق و کذب میں حکم خبری کی مطابقت و عدم مطابقت للواقع ملحوظ ہوگا یا اخبار عن ہذا حکم کی مطابقت و عدم مطابقت اول صورت میں صدق و کذب خبری صفت ہوگی اور دوسری صورت

میں خبر کی صفت ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ استعمال میں کبھی اول معنی کے مد نظر صادق کو خبر کی صفت قرار دیتے ہوئے "الخبر الصادق" کہتے ہیں اور کبھی ثانی کے پیش نظر "خبر الصادق" اضافت کے ساتھ ذکر کرتے ہیں یعنی "خبر الخبر الصادق" خبر صادق کی دو قسمیں ہیں، خبر متواتر اور خبر معمول، خبر متواتر اس خبر کو کہتے ہیں جو اتنے آدمیوں سے منقول ہو کہ ان سب کا کذب یا تنفیق ہو جانا عاۓہٗ محال سمجھا جاتا ہو۔ اور خبر کے ثابت ہونے پر خود بخود علم یقینی حاصل ہو جائے پس اس خبر متواتر کا موجب علم ضروری ہے (ای الذی لا یتحتاج الی الاستدلال) جیسے گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم یا دور دراز مشہور شہروں کا علم ہم کو بجز خبر کے اور کسی ذریعہ سے حاصل نہیں ہوا۔ اس کا موجب علم ضروری ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر نظری یعنی استدلالی ہوتا تو جن کو استدلال کی اہلیت نہیں ہے ان کو یہ علم نہ حاصل ہونا چاہئے تھا۔ حالانکہ مکہ مکہ جن کو استدلال کی صلاحیت نہیں ہے ان کو بھی مکہ مدینہ کے وجود کا اور حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کے خلیفہ ہونے کا علم حاصل ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ متواتر جب علم ضروری کو مفید ہے تو حدیث علیہ السلام کے نقل کے بارے میں نصاریٰ کی خبر اور موسیٰ علیہ السلام کا دین ہمیشہ باقی رہنے کے بارے میں یہودی کی خبر بھی تو خبر متواتر ہے پھر تم اس کی تہذیب کیوں کہتے ہو؟ تو اس کا جواب یہ ہے

کہ خبر متواتر کے لئے یہ شرط ہے کہ ہر دور میں اتنے افراد خبر دینے والے ہوں کہ ان کا توافق علی الکذب علاۃً محال ہو۔ نیز دور اول کے خبر دینے والے واقعہ کا معائنہ کرنے والے ہوں حالانکہ عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی خبر دینے والے دور اول میں کل چار فرد کا ہونا بتایا جاتا ہے۔ جن کا کذب پر متفق ہو جانا مستبعد نہیں علاوہ انہیں وہ معائنہ کرنے والے بھی نہیں بلکہ یہود سے سن کر آپس میں انھوں نے شہرت دیدی۔ علیٰ ہذا القیاس یہودی یہ خبر کہ موسیٰ علیہ السلام نے دین موسوی کو ابدی (مہیشہ سہنے والا دین) بتایا خبر متواتر نہیں کیونکہ نجات نصربادشاہ نے جب یہودیوں کا قتل عام کیا تو ان میں اتنے افراد نہیں بچے تھے جن کی خبر کو متواتر قرار دیا جاسکے۔ نیز یہ بھی منقول ہے کہ ابن رآوندی از ندق نے یہودیوں میں یہ بات اپنی طرف سے گھڑ کر مشہور کر دی تاکہ وہ مسلمانوں کے مقابلہ میں باحتیاج کریں۔

اگر کسی کو یہ اشکال ہو کہ خبر متواتر علم یقینی کو ایسے مفید ہوگا کیونکہ ہر ایک فرد کی خبر سے ظن محال ہوتا ہے اور ظن کو ظن کے ساتھ ملانے سے یقین کیسے محال ہوگا نیز ہر ایک کی خبر میں کذب کا احتمال ہے تو محتمل الکذب اخبار کا مجموعہ بھی محتمل الکذب ہی ہوگا کیونکہ انفرادی خاصیتیں اجتماع سے نہیں بدلا کرتی ہیں۔ چنانچہ دس کھلے جیشیوں کو اکٹھا کر دینے سے وہ ہرگز گورے نہیں ہو سکتے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ بسا اوقات اجتماع میں وہ قوت پیدا

ہو جاتی ہے جو انفرادی حالت میں نہیں ہوتی جیسے ایک منفرد بال
 کمزور ہوتا ہے اور ہر شخص توڑ سکتا ہے مگر جب چند بالوں کو اکٹھا کر لیا
 جائے تو ان میں اتنی قوت پیدا ہو جائیگی کہ ٹھننے سے نہیں ٹڑھیں گے
 اگر کسی کو شبہ ہو کہ ضروریات میں تفاوت و اختلاف نہیں
 ہوتا ہے حالانکہ دو کا نصف ایک ہونے کا علم زیادہ قوی ہے۔
 اسکندر بادشاہ کے وجود کے علم سے پس خبر متواتر علم ضروری کو
 کیسے مفید ہوگا؟ نیز خبر متواتر مفید العلم ہونے کے ہنود میں سے
 برہمن اور سومنی رسومات مندر کے بستے کے پجاری منکر ہیں۔
 پس اگر خبر متواتر علم ضروری کو مفید ہوتا تو اس میں اختلاف کیوں
 پایا جاتا ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ضروری کے افراد میں بھی بھی تفاوت
 واقع ہوتا ہے جس کا منشاء التفات و تعلق کی کمی و زیادتی ہے چنانچہ
 الواحد نصف الاثنين کی طرف ہمارا ذہن جتنا ملتفت ہوتا ہے وجود
 اسکندر پر اتنا تھوڑا ہی ملتفت ہوتا ہے لیکن نفس حصول علم ضروری
 میں کوئی تفاوت نہیں۔

نیز وہ اختلاف جس کی بنا غناد پر ہو وہ مفید العلم ضروری
 ہونے میں مضر نہیں۔ جیسے سولسطانیہ سب ضروریات ہی کے منکر
 ہو گئے تو ان کے انکار سے کیا ضروریات بالکل منتفی ہو جائیں گے
 دوسری قسم خبر صادق کی خبر رسول ہے جن کی رسالت معجزہ سے

ثابت ہوتی ہے۔ معجزہ کہا جاتا ہے۔ جو رسول ہونے کا دعویٰ کرے اس سے خلافِ حادث کسی امر کے ظہور کو تاکہ لوگوں کے سامنے اس کے دعویٰ رسالت کی تصدیق ہو جائے۔ جس انسان کو اللہ تعالیٰ تبلیغِ احکام کے لئے مخلوق کی طرف بھیجے اس کو رسول کہتے ہیں کبھی رسول کیلئے صاحبِ کتاب ہونے کی شرط کیجاتی ہے بخلاف نبی کے کہ وہ عام ہے۔

خبرِ رسول مفید ہے علمِ استدلالی کو جو بعدِ النظر فی الدلیل حاصل ہوتا ہے۔ دلائل اصولیین کے نزدیک وہ ہے کہ جس پر نظر صمیم کرنے سے مطلوبِ خبری کا علم حاصل ہو جائے۔ اور مناطق کے نزدیک اس فعل کا نام ہے جو قضایا سے ایسا مرکب ہو کہ اس کو قولِ آخر مستلزم ہو۔ اول تعریف کی بنا پر وہ صانع پر دلائل محض عالم ہے اور دوسری تعریف کی رو سے عالمِ حادث و کل حادث فہ صانع کا مجموعہ دلیل ہے۔

خبرِ رسول کا مفید للعلم ہونا تو ظاہر ہے کہ جس کو دعویٰ رسالت کی تصدیق میں اللہ تعالیٰ معجزہ دیکر بھیجے گا۔ لامحالہ جو احکام وہ بیان کرے گا ان میں وہ صادق ہو گا اور جس کا صدقِ نبش ہے اس کی خبر پر حصولِ علم بھی متیقن ہے۔ لیکن استدلالی اس لئے ہے کہ جب تک اس پر نظر نہیں ہوگی کہ ایسے شخص کی خبر ہے جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہے اور جو خبر ایسی ذات کی ہو۔ وہ صادق ہے۔ اس وقت تک مفید للعلم نہیں ہوگی۔ تو اگرچہ علمِ استدلالی کو مفید ہے لیکن متیقن ثبات

میں مشابہ ہے علم ضروری کے جو ثابت ہو محسوسات، بدیهیات اور متواترات
سے کہ اس میں نقیض کا احتمال نہیں ہوگا اور نہ تشکیک مشکک سے
زائل ہوگا۔ ای الذی یغیر عنہ بالاعتقاد المطابق التماثل الثابت
احتراراً عن الجہل والظن والتقلید۔

مس ۱۲۔ کون خبر رسول مفید للعلم القطعی منحصراً فی المتواتر
منہ فیرجع هذا القسم ایضاً الى المتواتر فالفائدة فی تقسیم
الخبر الصادق الى هذین القسمین؟

رج۔ خبر رسول سے ہماری مراد یہ ہے کہ اس کا مخبر رسول ہونا
جزاً معلوم ہو جائے چاہے ان سے بالمشافہہ خبر سنی جائے یا
تواتراً ہم تک پہنچے یا اور کسی معتبر ذریعہ سے ہم کو معلوم ہو جائے
پس خبر رسول مفید للعلم الیقینی کو متواتر ہی میں متعسر خیال کرنا غلط ہے
البتہ یہ بھی ایک طریق ہے علم بخبر الرسول کا۔ اور خبر واحد کا مفید
للعلم نہ ہونا اس لئے ہے کہ خبر رسول ہونے ہی میں شبہ ہے کیونکہ آثار
میں سو غفلت اور کذب کا احتمال ہے نہ اس لئے کہ خبر رسول ہونا
تو یقیناً معلوم ہو چکا محض متواتر نہ ہونے کی وجہ سے مفید للعلم نہیں
ورنہ جو مشافہہ رسول سے سنتے ہیں ان کے حق میں بھی مفید للعلم
نہ ہونا چاہیے کیونکہ تواتر نہیں پایا گیا حالانکہ بالمشافہہ رسول سے سنتے
والے کے حق میں خبر واحد مفید للعلم ہوتی ہے۔ اب کسی کو اگر یہ شبہ ہو کہ
خبر رسول جب متواتر ہو یا رسول سے مشافہہ سنی ہوئی ہو تو علم ضروری

کو مفید ہونا چاہیے کیونکہ متواترات اور محسوسات کا علم ضروری ہوا کرتا ہے حالانکہ خبر رسول کو مفید للعلم الاستدلالی ہوتا یا نہ گیا۔

تو جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک تو خبر رسول ہونے کا علم کہ یہ الفاظ یا یہ کلام خبر رسول ہے اور دوسری چیز ہے خبر رسول سے جو حکم یا مضمون مستفاد ہو اس کا علم۔ پس تواتر یا سماع سے صرف خبر رسول ہونا ثابت ہوا۔ اس کا علم ضروری محال ہوگا لیکن اس خبر کے مدلول و مضمون کا علم تواتر یا سماع کے ثابت نہیں ہوگا بلکہ اس پر غور کرنے کے بعد کہ خبر رسول کس شان کی ہوتی ہے وقوع مضمون پر یقین ہوگا تو استدلالی علم ہو وقوع مضمون خبر رسول ہے اور ضروری الثبوت کون الخبر خبر الرسول۔ جیسے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول ہے "البینۃ علی المدنی والیمین علی من انکر" تواتر سے معلوم ہوا کہ یہ خبر رسول ہے پس یہ علم تو ہوگا ضروری۔ پھر اس سے یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ شرعاً واجب ہے عینہ پیش کرنا مدعی پر اور یمین منکر پر۔ لہذا اس وجوب کا علم استدلالی ہوگا جو محال ہوگا ان مقدمات کے استحضار کے بعد کہ یہ خبر رسول ہے جو ہم کو تواتر معلوم ہوا اور جو خبر رسول ہوا کرتا ہے اس کا مضمون حتی ہوتا ہے۔ لہذا اس کا مضمون بھی حتی ہوگا۔

مصنف کے خبر صادق جو مفید للعلم ہے اس کی دو قسمیں کی ہیں۔ متواتر اور خبر رسول۔ حالانکہ اللہ کی خبر فرشتہ کی خبر اہل اجماع کی خبر اور خبر واحد جو محقق بالقرائن ہو مثلاً زید مفر سے عنقریب

وایں آئے کو لوگ جانتے ہیں اتنے میں ایک آدمی اگر آنے کی خبر دیتا ہے ادھر زید کے خاندان والے اس کے گھر کی طرف ملاقات کے لئے دوڑ رہے ہیں تو ایسی خبر واحد اور وہ سب خبریں بھی مفید للعلم ہونے میں کیا شک ہے پس مثلاً کا انحصار علی القسمین صحیح نہیں معلوم ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں خبر سے وہ مراد ہے جو سبب للعلم ہو عام مخلوق کے لئے ممکن خبر ہونے کی حیثیت سے قرآن وغیرہ سے قطع نظر کر کے تو خبر الشہداء خبر الملک عام مخلوق کے لئے مفید للعلم اس وقت ہے جب بلا واسطہ رسول پہنچے کیونکہ عوام الناس سے فدا یا فرشتہ ہم کلام نہیں ہوتے لہذا یہ خبر رسول کے حکم میں داخل ہیں اور خبر اجماع متواتر میں داخل ہے کیونکہ اہل اجماع اتنے افراد ہوتے ہیں جن کا توافقی علی الکذب عاۃً محال ہو بعضوں نے جزائل اجماع کے بارے میں یہ جواب دیا ہے کہ یہ خبر فی نفسہ مفید للعلم نہیں بلکہ جزائل اجماع کی حجت پر دال ہیں ان پر نظر کرتے ہوئے مفید للعلم ہے لہذا یہ مقسم ہی سے خارج ہے کیونکہ مقسم وہ خبر ہے جو مفید للعلم ہو ممکن خبر ہونے کی حیثیت سے قطع نظر عن الاستدلال لیکن اس جواب کے مطابق خبر رسول بھی خارج از مقسم ہو جانا چاہیے کیونکہ یہ بھی مفید للعلم ہے بعد النظر والاستدلال اور باطل ہے اجماعاً تو یہ جواب ہی صحیح نہیں۔ فتاویٰ۔

سئل: العقل ما هو؟ وهل فی کونہ سبب للعلم خلاف؟ بینوا وجہ

المخالف مع دفعہ -

روح - عقل روح کی اس قوت کا نام ہے جس سے حصول علوم و ادراکات کے قابل و مستعد ہو اور یہی مائل ہے اس تعریف کا کہ عقل اس جہلی صفت کا نام ہے جس کے ہوتے ہوئے سلامت آلات یعنی حواس ظاہرہ و باطنیہ کے سلامت کے وقت ضروریات کا علم لازم ہو اور بعضوں نے یہ تعریف کی کہ عقل اس جوہر کو کہتے ہیں جو غائبات کا ادراک کرے بواسطہ ترتیب مقدمات اور محسوسات کا مشاہدہ سے اور اس تعریف کی بنا پر روح اور عقل ایک ہی چیز ہوگی جس کو یہ لوگ نفس نامیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

عقل ازل حق کے نزدیک سبب علم ہے بخلاف سمیاء و ملاحضہ کے کہ وہ عقلاً سمیاء نظریات میں عقل کو سبب علم نہیں کہتے اور بعض فلاسفہ کے نزدیک الہیات میں عقل سبب علم نہیں کیونکہ اگر عقل مفید للعلم ہوتی تو اختلاف اور رایوں میں تضاد نہ ہوتا۔

مگر اختلاف کو بنا قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ اس کا منشاء فساد نظر ہے پس نظر صحیح میں عقل کے مفید علم ہونے میں یہ اختلاف جو ناشی عن فساد النظر ہے قاصر نہیں۔ علاوہ ازیں ان کا یہ کہنا کہ کثرت اختلاف دلیل ہے نظر عقل کے مفید للعلم نہ ہونے پر۔ درحقیقت استدلال کرنا ہے نظر عقل سے تو جسکی مخالفت کی تھی وہی بات بالآخر ان کے قول سے ثابت ہو گئی۔ اگر اس کے جواب میں وہ

یہ کہیں کہ جمہور کا قول "نظر عقل مفید للعلم" ہے۔ یہ فاسد ہے اور ہمارا استدلال بھی فاسد ہی ہے۔ اور قول فاسد کے رد کے لئے مقدمہ فاسدہ بھی کافی ہے تو ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ کثرت اختلاف کو تم نے جو دلیل بتائی نظر عقل کے مفید للعلم نہ ہونے پر اس سے کوئی علم حاصل ہوتا ہے یا نہیں اگر علم حاصل ہو تو فاسد نہ رہا کیا قلم اور اگر کسی قسم علم کو مفید نہ ہو تو اس سے ہمارے دعویٰ کا رد ہی نہ ہو کیونکہ رد جب ہوگا کہ ہم نے جس کا انکار کیا یعنی مفید للعلم نہ ہونیکا اس کو تم ثابت کر دو لیکن تمہاری دلیل سے کوئی علم حاصل نہ ہوا تو اس کا اثبات کیسے ہوگا؟

جمہور کے قول پر اگر یہ شبہ کیا جائے کہ نظر عقل مفید للعلم ہوتا ضروری ہے یا نظری اگر ضروری ہو تو اختلاف کیوں واقع ہوا اور نظری ہے تو لازم آئے گا اثبات النظر بالنظر جو بعینہ دور ہے وہ ہر حال اس کا جواب پہلی شق اختیار کرتے ہوئے یہ ہے کہ اختلاف ہونے ہی سے یہ لازم نہیں آتا کہ مختلف فیہ قضیہ بدیہی ہونے سے خارج ہو جائے کیونکہ بالوقت بدیہی میں بعض طبقہ عناد اختلاف کرتے ہیں۔ نیز بدیہیات بھی بعضوں کے حق میں نقصان اور ان کے سبب بھی ہو جاتے ہیں کیونکہ لوگوں کی عقل میں تو فطرتاً تفاوت ہو اہی کر تلے جس پر عقل نقل ہنر زبان ہے پس جوشی اوساط الناس کے اعتبار سے بدیہی ہو ممکن ہے ادنیٰ طبقہ کی نظر میں نظری ہو جائے۔

اور دوسری شق کو لیتے ہوئے جواب یہ ہے کہ دور تو اس وقت
 لازم آئے گا کہ کل نظر صمیم مفید للعلم، مگر نظری مان کر ایسی دلیل سے
 اس کو ثابت کریں جو نظری ہو۔ حالانکہ نظری بھی ضروری المقدمات دلیل
 سے ثابت ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اس میں نظر معنی کسب عقل یا یا جاتا ہے مگر
 نظری بمعنی محتاج الی الاستدلال نہیں ہوتا۔ بیسے العالم متغیر و کل متغیر
 حادث اس سے حدوث عالم کا علم ضروری حاصل ہو گا۔ اب اس نظر
 قاصد کے مفید للعلم ہونے میں کسی کو شبہ نہیں لیکن افادۂ علم قضیہ مشخصہ
 مذکورہ کی خصوصیت سے نہیں ورنہ اس قسم کے دوسرے تفایا ضروری
 المقدمات مفید للعلم نہ ہوتے پس معلوم ہوا کہ قضیہ مذکورہ مفید للعلم
 اس لئے ہے کہ اس کی ترتیب صمیم ہے شرائط کے موافق ہے لہذا جو نظر
 صمیم مقرون بالشرائط ہوگی، مفید للعلم ہوگی۔ چاہے اس کے مقدمات
 ضروری ہوں یا نظری اور یہی ہمارا مدعا ہے۔ **هذا هو المرام**
والله اعلم بحقیقة الحال۔

مس۔ کم قضا للعلم الثابت من العقل؟ وما رد علی ملام صاحب
 البدایۃ ثم کیف دفعہ التارخ؟

رج۔ العلم الثابت من العقل قسماں! کیونکہ عقل سے علم مستفاد
 ہوتا ہے یا تاویل تو جو عقل سے بغیر احتیاج فکر و نظر کے حاصل ہو گا اس کو
 ضروری کہتے ہیں۔ جیسے کل بڑا ہے جز سے۔ دونوں میں سے چار کا
 جب کل اور جز کے معنی دو اور چار کا مفہوم معلوم ہو گا تو علم مذکور کچھ

میں مزید غور و فکر کی ضرورت نہیں ہوگی۔
 اور اگر اول توجہ عقل سے حاصل نہ ہو بلکہ استدلال یعنی دلیل
 میں غور کرنے کے بعد علم مستفاد ہو تو اسے اکتسابی کہتے ہیں۔ استدلال
 مذکور عام ہے چاہے دلیل قطعی سے یعنی علت سے معلول پر استدلال
 ہو جیسے آگ دیکھ کر دھواں کا معلوم کر لینا یا دلہن آتی ہے یعنی
 معلول سے علت پر استدلال ہو جیسے دھواں دیکھ کر آگ کا تہ نگاہ لینا
 تشریح مذکور کے مطابق ضروری کے مقابلہ میں استدلالی کو
 اکتسابی کہنا بطریق الطریق العام علی الخاص کے ہے کیونکہ اکتسابی
 اس علم کو کہا جاتا ہے جو بذریعہ اسباب قصہ و اختیار سے حاصل
 ہوا اسباب عام ہے چاہے نظر عقل ہو یا استعمال جو اس یا توجہ
 عقل من غیر فکر قصہ و اختیار استدلالی صرف اول پر صادق
 آتا ہے اور اکتسابی سب کو شامل ہے پس دونوں کے درمیان
 عموم خصوص منطلق کی نسبت ہے جو استدلالی ہو وہ اکتسابی
 بھی ہے بلا عکس۔

اس تقسیم میں تو ضروری کو اکتسابی کا قسم قرار دیا گیا۔ لیکن
 صاحب ہدایہ کے کلام میں کچھ شبہ پڑتا ہے کہ انھوں نے ضروری
 کو قسم نہیں بتلایا۔ پھر اس کو اکتسابی کی قسم میں بھی شمار کیا حالانکہ
 ایک ہی شئی قسم الشئ اور قسم الشئ منہا کہیے ہو سکتی ہے، جواب
 یہ ہے کہ ضروری کو دو طلاقی ہے۔ ایک تو اکتسابی کے مقابلہ

میں اس اطلاق میں ضروری کی تعریف یہ ہے کہ جو حاصل ہو مخلوق کے
 بغیر قصد و اختیار کے۔ پس اس وغیرہ کے علوم بدیہی جن میں
 اختیار صرف ہوتا ہے ضروری سے نکل جائیں گے ماورائے کتابی
 میں شمار ہونگے۔ دوسرا اطلاق استدلالی کے مقابلہ میں معنی جو حاصل
 ہو بنا فکر و نظر کے وہ ضروری ہے اس وقت اس کے علوم
 کو ضروری بھی کہا جائیگا۔ جیسے کتابی کہا جاتا ہے یعنی ضروری
 از قسم کتابی ہو جائیگا۔

پس صاحب ہدایہ کی تقسیم میں بھی اشکال نہیں ہوگا۔ کیونکہ
 انھوں نے اس ضروری کو قسم قرار دیا جو اختیار سے نہ ہو بلکہ اضطرری
 ہو جیسے بھوک پیاس کا اور انکی بلا ارادہ کسی چیز پر نظر پڑ جائے
 یا کان میں آدنا آجانے پر جو علم حاصل ہوا در قسم قرار دیا اس ضروری
 کو جو استدلالی کے مقابل ہے یعنی الحاصل من غیر فکر و نظر کو اگرچہ
 اختیار ہی سے ہو۔

س۔ کیف انحصار اسباب العلم فی الثلثة: مع ان الاثر جام والخبیر
 الواحد والتقليد ایضاً من ذرائع العلم؟

ج۔ قال المنع والإلهام ليس من اسباب المعرفة لصحة الشيء عند
 احد الحق مصنف نے اس مقام پر لیس من اسباب المعرفة کہا۔
 حالانکہ بحث ہو رہی ہے اسباب علم میں اس سے معلوم ہوتا ہے
 کہ علم اور معرفت مصنف کے نزدیک ایک ہے اس پر تنبیہ کے لئے ایک

کی جگہ پر دوسرے کو استعمال کیا۔

الہام یعنی القا معانی فی القلب من جانب اللہ بطریق انقیض
اگرچہ بعض صوفیہ و روافض کے نزدیک اسباب علم میں سے ہے
مگر اہل حق کے نزدیک یہ سبب علم نہیں ہے۔ کیونکہ بعض وقت
وہ اس سے التماس ہو جاتا ہے جس بنا پر ممکن ہے کہ القا شیطانی
کو القا روحانی سمجھ لیتے۔ نیز بعض وقت مراد الہام میں اشتباہ
پڑ جاتا ہے پس ممکن ہے کہ جو مطلب وہ سمجھے وہ مراد باری تعالیٰ نہ ہو
لیکن یہ واضح رہے کہ سبب علم نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عام مخلوق
کے حق میں نہیں ہے۔ نیز خواص کے الہام بھی دوسرے پر الزام و تہمت
کے درجہ میں مفید للعلم نہیں ہے۔ البتہ اگر نصوص و قواعد شریعت کے
مخالفت نہ ہو تو خواص کے حق میں جہد الہام ہوتا ہو مفید للعلم ہونے
میں کوئی شبہ نہیں رہی وجہ ہے کہ اسلاف و اکابر سے عالمی علوم
مفقول و مدون پائے جاتے ہیں۔ اگر یہ بالکل ہی ناقابل اعتبار ہوتا
تو ان کا اتنا اہتمام کیوں کیا جاتا۔

فہر واحد یا تقلید کے خارج ہو جانے سے کوئی حرج نہیں کیونکہ
فہر واحد تو مفید للفقہ ہے اور تقلید میں اگرچہ اعتقاد جازم پایا جاتا ہے
مگر ممکن الزوال ہے لہذا یہ دونوں علم میں داخل ہی نہیں۔ علیٰ رائے
المعتمدہ علیٰ ان العلم ہو صفتہ تعالیٰ یا المذکور تبلیا تاما ولا یوجد
التجلی التام فیہما۔

سلسلہ - العالم مٹا ہوا و ما اراد المصنف بقوله بجمع اجزائہ محدث -
 ج - خدا کی ذات و صفات کے علاوہ جتنی چیزیں ہیں ان میں سے
 ہر ایک جنس کو بھی عالم کہا جاتا ہے جیسے عالم الاجسام عالم الاراضی
 عالم الحيوان الى غير ذلك اور سب کے مجموعہ کو بھی عالم کہتے ہیں -
 عالم اصل میں اس کو کہا جاتا ہے جو دوسری شئی پہچاننے کی علامت
 ہو اور چونکہ موجودات صانع کی معرفت کا ذریعہ ہے اس لئے ماسوی
 الشہ جمع موجودات کو عالم کہا جائے لگا -

مصنف یہاں سے حدیث عالم کو بیان کرنا چاہتے ہیں
 لیکن چونکہ فلاسفہ بعض اجزاء عالم کو قدیم مانتے ہیں - اور بعض کو
 حادث - پس شرائط ان کی تردید کرنے کے لئے بجمع اجزائہ کی قید رکھا
 یعنی اہل حق کے نزدیک عالم بجمع اجزائہ حادث ہے (عدم سے وجود
 میں آیا) بخلاف فلاسفہ کے کہ ان کا مذہب یہ ہے آسمان مع مادہ
 و شکل و صورۃ کے قدیم ہے - نیز مٹا کر مادہ قدیم ہے - اسی طرح ان کے
 صور نوعیہ قدیم ہیں - اجسام کے صور شخصیہ اگرچہ حادث ہیں مگر
 مادہ کبھی بھی کسی کسی صورت سے خالی نہیں ہوتا یہی معنی ہے صور نوعیہ
 کے قدیم ہونے کا -

یہ اشکال نہ ہو کہ فلاسفہ کے نزدیک جب بعض موجودات
 قدیم ہیں تو وہ ماسوی الشہ تعالیٰ کو حادث کیسے کہتے ہیں اس لئے کہ
 حادث ان کے یہاں دو معنی پر استعمال ہوتا ہے ایک حادث بمعنی محتاج

الی غیر چاہے زمانہ کے اعتبار سے وہ حادث ہو یا قدیم جس کو
دوسرے لفظوں میں وہ حادث بالذات سے تعبیر کرتے ہیں۔
دوسرے معنی حادث کا مسبوق بالعدم اور اس کو حادث بالزمان
کہتے ہیں۔ پس حادث بالزمان منافی ہے قدیم کے لیکن حادث
بالذات قدیم بالزمان کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے تو ماسوی اللہ کو
حادث کہنا اسی معنی کے پیش نظر ہے۔

س۔ کہہ دو عالمہ بنوا مع تعریفانہا

ج۔ کل عالم یا عین ہے یا عرض کیونکہ اگر قائم بالذات ہو تو عین ہے
اور اگر قائم بالذات نہ ہو تو عرض ہے۔ پھر قائم بالذات کی تفسیر میں
ہیں مشکلیں کے نزدیک قائم بالذات یہ ہے کہ خشی اپنے تجزیر یعنی وجود
فی المكان بحیث یقبل الاشارة الحسیۃ میں غیر کے تجزیر کے محتاج نہ ہو۔
بلکہ بذات خود اس کو چیز (مکان) میں پایا جائے جیسے شجر و حجر
زمین و آسمان یہ اشیا اگرچہ چیزیں ہوتے جاتے ہیں مگر ان کا وجود
بغض سے چیز کے تابع نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایک مکان سے دوسرے
مکان میں منتقل ہونے پر بھی ان کا وجود باقی رہتا ہے بخلاف عرض کے
کہ اس کا وجود و تجزیر موضوع و محل کے وجود و تجزیر کے تابع ہے بذات
خود محل سے علیحدہ چیز میں پایا نہیں جاسکتا ہے اس لئے عرض کا اتصال
من المحل متمنع ہے۔ جیسے سیاہی سفیدی کہ کسی کپڑے یا بدن میں
ہو کر پائی جاتی ہے اور خود خود نہیں پائی جاتی۔ علیٰ ہذا القیاس حرکت و

سکون، اجتماع و افراق، ماکولات کا ذائقہ، مشروبات کا رائقہ،
یہ سب اپنے اپنے محل ہی میں پائے جاتے ہیں۔

فلاسفہ کے نزدیک قائم بالذات کے معنی یہ ہیں کہ شئی
اپنے وجود میں محل کا محتاج نہ ہو اور قائم بالغیر ہونے کا مطلب
یہ ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کے ساتھ ایسی خصوصیت سے قائم ہو
کہ مایقوم بہ اس کے لئے منعت ہو سکے یعنی مشتق من القائم کا محل
بالواطافہ ہو سکے منعت پر اس کو اختصاص نامتی بھی کہا جاتا ہے۔
جیسے سوا، علم، کاحل محل، پر خیم اسود اور زید عالم میں۔

مشکلین اور فلاسفہ کی تعریفوں میں فرق یہ ہے کہ مشکلین کی
تعریف خاص ہے کیونکہ ان کے نزدیک قائم بالذات کے لئے متخیر ہونا
ضروری ہے۔ لہذا ذات باری تعالیٰ اور مجردات عین میں داخل نہیں
ہوں گے بخلاف فلاسفہ کے کہ ان کی تعریف میں تجزیر کی قید نہیں تو
واجب تعالیٰ اور عقول و نفوس مجرودہ عین میں داخل رہیں گے۔
علیٰ ہذا القیاس عرض کی تعریف مشکلین کے نزدیک محل کے تجزیر کی قید
کی وجہ سے صفات باری تعالیٰ جو قائم بذاتہ ہیں عرض میں سے نہیں
ہوں گے بخلاف فلاسفہ کے کہ اس میں بھی انھوں نے تجزیر کی قید نہیں
لگائی محض اختصاص بالمحل سے تعریف کی ہیں لہذا صفات باری
عز اسمہ ان کے نزدیک عرض میں داخل ہو جائیں گے۔

نکس۔ بیوا اقسام الاعیان مع تفصیل الاختلاف فی تعریف المجسمہ

ج۔ اعیان اگر مرکب ہوا جزا سے تو وہ جسم ہے اور اگر مرکب ہو
تو جوہر فرد ہے جو بالفعل تقسیم قبول نہیں کرتا کہ وجود خارج میں کاٹ
کر یا توڑ کر منسلک کیا جاسکے۔ نہ ذہن اس کے اجزاء کی تعین کر سکے
وہ ہی تقسیم کر سکے اور نہ فرض عقل تقسیم کو جائز رکھے اسے جزا لا تجزئ
بھی کہا جاتا ہے۔

مرکب من الاجزاء کو تو جسم کہا جاتا ہے لیکن ترکیب جسم میں کتنے
جزا کی ضرورت ہے۔ اس میں مختلف اقوال ہیں۔ مشہور یہ ہے کہ
کم از کم دو جزا یا اس سے زیادہ ہو کیونکہ جسم کہا جاتا ہے یا یقبل
القسمة کو اور کم از کم دو جزا سے جو مرکب ہوگا اس کی تقسیم الی
الجزئین ہو سکتی ہے۔

بعضوں نے کہا کہ کم از کم تین جزا ہونا چاہئے کیونکہ جسم اسکا
نام ہے جس میں تین بعد پایا جائے طول، عرض، عمق۔ ان ابعاد سے
متعارف معنی مراد نہیں کہ جسے خط کو طول اور اس سے چھوٹے خط کو
عرض اور گہرائی کو عمق کہا جائے۔ بلکہ ان کے نزدیک ابعاد مفروض
ہیں جس کو اولاً فرض کیا جائے وہ طول اور ثانیاً کو عرض اور ثالثاً
کو عمق چاہے چھوٹا بڑا ہو یا نہ ہو گہرائی اس میں پائی جائے یا نہ پائی
جائے۔ پس ایک جزو کے برابر جب دوسرا جزو رکھا جائے تو ایک بعد ہوگا
پھر جب ان دونوں کے متعلق براد پر سے ایک جزو رکھا جائے تو ایک
مثلث جوہری ہو جائیگا جس میں تین بعد جوہری ہوں گے اول کو طول



ثانی کو عرض ثالث کو ملق کہا جائیگا بلکہ
بعضوں کے نزدیک آٹھ جزو سے جسم مرکب ہونا ہے انھوں
نے ابعاد ثلثہ کے ساتھ یہ شرط بھی لگائی ہے کہ ان میں تقاطع ہونا
چاہئے زوایا قائمہ ہر (ایک خط مستقیم پر دوسرا خط کھڑا کرنے سے دونوں
جانب اگر برابر دو گوشے پیدا ہوں تو ان میں سے ہر ایک کو زاویہ قائمہ
کہا جاتا ہے بلکہ \angle اور ان کے تقاطع کا یہ مطلب ہے
کہ دوسری جانب بھی ایسے اور دوزاؤں سے پیدا ہو جائیں خط قائم
کے مرد سے بلکہ۔



اور ایسا تقاطع آٹھ جزو سے کم میں نہیں ہو سکتا دو جزو سے طول ہوا
ان دونوں جزو کے ملق کی جانبیں میں دو جزو رکھنے سے عرض تقاطع
پیدا ہوگا



اب عموماً تقاطع کے لئے اوپر اور چار
جزو رکھنے پڑیں گے پس آٹھ جزو سے تقاطع علی زوایا قائمہ بین الابعاد
الثلثہ متحقق ہوگا۔ اس سے کم میں نہیں ہوگا۔ قابل۔

جسم کے اجزاء میں یہ اختلاف لفظی نہیں جیسے بعضوں نے کہا
کہ لا مناقشہ فی الاصطلاح جس نے جیسے چاہا اصطلاح ٹھہرائی ہے۔

بلکہ یہ اختلاف معنوی ہے کہ عرف و لغت میں جسم جس کے مقابلہ میں ہے اس کا مصداق کیا ہے۔ اس کی تعیین ہی میں اختلاف ہے اپنی جانب سے صرف اصطلاح مقرر کرنے میں اختلاف نہیں ہے کہ لفظ کیا جائے۔

پہلے گردہ نے دو جز کی ترکیب سے جسم کے تحقق پر اس سے استدلال کیا ہے کہ دو برابر جسم میں سے کسی ایک پر جب ایک جز کا اضافہ کر دیا جائے تو یہ کہا جاتا ہے کہ ہذا الجسم من ذلک۔ پس اس میں زیادتی جسم کا حکم لگایا جا رہا ہے ایک جز کی زیادتی سے اور زیادتی شئی کا حکم شئی کے تحقق کے بعد صحیح ہے معلوم ہوا کہ محض ترکیب کافی ہے جسمیت کے تحقق کے لئے مگر اس استدلال میں کلام ہے کیونکہ بحکمہ ہو رہی ہے جسم کے معنی اس میں نہ کہ صفتی میں اور مقولہ مذکور میں تفصیل باعتبار صفت کے ہے کیونکہ یہ مشتق ہے جسامت سے جس کے معنی ضخامت اور موٹاپے ہیں جبے کہا جاتا ہے جسام الشئی چیز موی ہوئی۔ فہو جسیم وجسام۔ لہذا۔

س۔ ما الاختلاف فی الجزاء الذی لا بتجزی؟

ج۔ فلا سفر جز لا تجزی کے وجود کو تسلیم نہیں کرتے اور جسم ہوئی و صورت سے مرکب راستے ہیں متکلمین کے نزدیک جسم جز لا تجزی سے مرکب ہے۔ جز لا تجزی کے اثبات کی قوی تر دلیل متکلمین کے نزدیک یہ ہے کہ بین الحکماریہ بات مسلم ہے کہ کوئی حقیقی کو یعنی جسم مستند جس میں

خطوط مستدیرہ ہی نکل سکتے ہیں اور اس میں ادب و نبیح نہ ہو جب سطح حقیقی
 جس میں فقط خطوط مستقیمہ ہی پیدا ہو سکتے ہیں رکھ دیا جائے تو ایک
 نقطہ غیر منقسم سے تناسل ہوگا۔ ○ کیونکہ اگر تقسیم ہو سکے تو خط
 ہو جائیگا جو منطبق ہوگا سطح کے خط مستقیم سے اور جو خط خط مستقیم منطبق
 ہو وہ بھی مستقیم ہی ہو کر رہے گا تو لازم آئے گا کہ وہ میں خط مستقیم نکل آئے
 تو کرہ حقیقی نہ رہے گا۔ ہذا خلاف لہذا ایک ہی نقطہ غیر منقسم سے تناسل
 ماننا ٹریگا اور نقطہ جب غیر منقسم ہے تو اس کا محل جو جزا ہوگا وہ بھی
 غیر منقسم ہوگا۔ لان انقسام المصل یقتضی انقسام الحال والحال
 المنقسم غیر قابل للانقسام فثبت الجزء الذی لای یجزی۔
 مشکائین کے یہاں اس کے علاوہ اور دو دلیل بہت مشہور
 ہیں۔ پہلی یہ کہ قاعدہ ہے جسم کا چھوٹا ہونا بڑا ہونا اجزاء جسم کی زیادتی
 کمی کے سبب ہوا کرتا ہے پس اگر اجزاء جسم جزا لا یجزی تکہ فہی نہ ہو
 بلکہ جسم میں انقسامات غیر متناہیہ جلدی ہو سکیں جیسا فلاسفہ کا
 مذہب ہے تو مختلف جسموں کے اجزاء میں کمی زیادتی متفق نہیں ہوگی
 کیونکہ کمی اور زیادتی متناہی میں ہوتی ہے کہ ایک خاص حد میں پہنچ کر ایک
 کے اجزاء ختم ہو جائیں دوسرے کے اور زیادہ ہوں اور غیر متناہی کہا
 جاتا ہے جس کا کہیں سلسلہ ختم نہ ہو تو پھر اجزاء غیر متناہیہ میں کمی و
 زیادتی نہیں ہوگی۔ بلکہ سب اجسام غیر متناہی اجزاء پر مشتمل ہوتے
 کی وجہ سے باعتبار اجزاء مساوی ہوں گے۔ پس اس سے لازم آئیگا۔

کہ تمام اجسام کے حجم و موٹاپے یکساں ہو بلکہ لازم آتا ہے کہ رائل کا
دانہ پہاڑ کے برابر ہو جائے وعاہذ القول الا الحماقة۔

دوسری دلیل جو مشہور بیہوشکلمیں ہے یہ ہے کہ جسم کے اجزاء کا
اکٹھا ہونا جسم کے ذاتی اور طبعی اقتضا سے نہیں ورنہ ان میں کسی طرح
انفکاک و افتراق نہ ہوتا کیونکہ ذاتی چیز سے ذات کبھی جدا نہیں ہوتی
حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ جسم میں انفکاک و افتراق پیدا ہوتا رہتا ہے پس
نهایت ہو گیا کہ جسم کے اجزاء کا منتشر و منفک ہونا ممکن ہے اور یہ بات
مسلم ہے کہ ہر ممکن کے ایقان پر باری تعالیٰ قادر ہے پس ہم کہیں گے
کہ باری تعالیٰ جسم کے اجزاء کو بہانگ الگ الگ کرنے پر قادر ہوگا
کہ اس سے آگے اور تجزیہ محال ہو۔ اسی درجہ پر پہنچ کر ہم کہیں گے کہ اب
صرف جزو لا تجزئ رہ گئے یعنی جن کا اور تجزیہ محال ہے۔ اب اگر ہم
کہوں کہ اور بھی تجزیہ ممکن ہے تو اس میں بھی قدرت باری تعالیٰ کا نفوذ
ماننا پڑے گا جس درجہ تک تجزیہ ممکن ہے وہاں تک اس کے آگے
بہر جزو لا تجزئ رہے گا اور اگر ممکن ہوئے ہوئے بھی نفوذ قدرت نہیں
مانتے تو تجزیہ لازم آئے گا فی حق اللہ وہو صریح الکفر پس اس درجہ تک قدرت
ماننی پڑے گی کہ اس کے آگے اور ممکن نہیں بلکہ محال ہے وہی جزو لا تجزئ
ہے اور محال میں قدرت مؤثر نہ ہونے سے نسبت بجزائی ذات الہیاری
لازم نہیں آتا۔ ہذا۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اثبات جزو کی یہ سب دلیلیں

ضعیف ہیں کیونکہ اول دلیل سے زیادہ سے زیادہ نقطہ غیر منقسمہ ثابت ہوتا ہے اور انقسام محل سے انقسام حال یا اس کے برعکس اس وقت ہوتا جب کہ حلول سریانی ہو یعنی جب اجزاء حال محل کے ہر ایک جزء مقدار ہی میں سرایت کر جائے جیسے بانی کپڑے میں حلول کرتا ہے مگر حلول طریانی جس میں حال محل کے محض مجاور ہو اس کے اندر سرایت نہ کرے ایک انقسام سے دوسرے کا انقسام لازم نہیں آتا اور نقطہ کا حلول اپنے محل میں طریانی ہے پس عدم انقسام نقطہ سے عدم انقسام محل لازم نہیں آتا۔

دوسری اور تیسری دلیل اس لئے مضعیف ہیں کہ ان دونوں کی بنا پر اس پر ہے کہ جسم اجزاء غیر متناہیہ سے بالفعل مرکب ہے حالانکہ فلاسفہ یہ نہیں کہتے بلکہ ان کا قول یہ ہے کہ جسم غیر متناہی انقسامات کے قابل ہے اور بالفعل اس میں اجزاء نہیں بلکہ جس طرح جسم دیکھتے ہیں ایک شے واحد متصل ہے اسی طرح حقیقت میں بھی ہے۔ اور چھوٹا بڑا ہونا اجزاء کی قلت و کثرت کی بنا پر نہیں ہے بلکہ جسم طبعی کے ساتھ جو مقدار قائم ہے اس کے اعتبار سے عظم و حجم اور صغر ہوا کرتا ہے۔ پس دوسری دلیل توجہ و بین سے گئی۔ تیسری دلیل میں بھی کہا جائیگا۔ اجزاء بالفعل تو نہیں ہیں ہاں افتراق ممکن ہے لا الی نہایہ۔ یعنی کوئی جزء ایسا نہیں نکلے گا کہ اس کی تقسیم نہ ہو سکے بلکہ اس میں بھی تقسیم ہوگی لا الی نہایہ کے معنی یہ ہیں ناقف عند حد لا بحری التقسیم بعداً۔ اگرچہ انقسامات کا

جمل تنہا ہی ہو گا۔ جبے عدد غیر تنہا ہی ہے یا مقدمات باری نہ اے
غیر تنہا ہی ہیں، معنی لا تعق عند صدور نہ جو عدد بھی گنوں گے تنہا ہی ہو گا اور
جتنے مقدمات وجود میں آئیں گے سب تنہا ہی ہونگے مگر کہیں یہ سلسلہ نہیں
ختم ہو گا۔ اہل جہنم بھی وہی ہیں اثبات جزیں نام کی گئیں کچھ نہ کچھ ضعف
سے کوئی بھی خاف نہیں۔

یہ اشکال نہ ہو کہ جزاء کی بحث سے مشکلیں کو سروکار کیا ہے۔ یہ آخر کو نشا
عقیدہ ہے جس پر نجات و قوف ہو کیونکہ بہت سے امور سے جو عقائد حقہ کے
خلاف ہیں جزاء کے اثبات کے بعد ان سے نجات مل جاتی ہے مثلاً بیسویں و
صورۃ کا قصہ جو قدم عالم کے عقیدہ تک مخفی ہے۔

علیٰ ہذا القیاس حرکت افلاک کا دائمی ہونا یا خرق و التیام سماء کا
انتہاء یہ سب نفی جزا پر مبنی ہیں مگر جزا ثابت ہو جائے تو ان خرافات باطلہ
سے بآسانی نجات مل جائے گی۔

سئل۔ العرض ماہو؟ وهل یحدث فی الاجسام والجواہر؟
ج۔ عرض اس ممکن کو کہتے ہیں جو بذات خود قائم نہ ہو بلکہ غیر کے ساتھ
تجزی میں تابع ہو کر یا اختصاص نامتی کے طور پر وجود ہو، عرض کی تفسیر درست
نہیں کہ جس کا تعقل و تصور غیر محال ممکن نہ ہو، جبکہ بعض کا گمان ہے کہ یہ
یہ بات صرف بعض اعراض میں ہے جیسے اعراض نسبیہ و اضافیہ دوسرے
اعراض میں نہیں ہے، عرض اجسام اور جواہر کے ساتھ قائم ہو کر پایا جاتا ہے
اس جملہ کو بعض نے عرض کی تعریف کا تتمہ قرار دیا ہے تاکہ صفات باری تعالیٰ

سے احتراز ہو جائے اور بعض نے کہا کہ تعریف میں سے نہیں بلکہ محض مضر کے
حکم کا بیان ہے۔ مضر کی مثالیں باعتبار انواع مختلفہ کے یہ ہیں :-
”الوان“ لون کی جمع بمعنی رنگ، اس کی اصل بعض کے نزدیک رد ہیں۔
سیاہی اور سفیدی۔ اور بعض کے نزدیک ان کے علاوہ اور بھی تین ہیں۔
سرخ، سبزی، زردی، اور باقی دوسرے رنگ انہی کی ترکیب سے بنتے ہیں۔
”اکوان“ یعنی حصول فی الخیرات کی چار قسمیں ہیں، اجماع و افتراق،
حرکت و سکون۔ ”طوتم“ یعنی ذائقے۔ اس کی نوعیں ہیں، مرارت
(تلخی)، حرقت (تیزی)، طوحت (ٹھیکنی)، عفومتہ (ظاہر زبان کا سگرہ جانا)
حموضت (ترشی)، قبض (زبان کے ظاہر و باطن کا سگرہ جانا)، خلادت
(شیرینی)، وسومت (جڑی بن)، تعانت (بے مزگی)، ان کی ترکیب سے اور
بے شمار انواع پیدا ہوتے ہیں۔ ”روائح“ رانگہ کے بہت سے انواع ہیں۔
لیکن ہر نوع کے لئے کوئی خاص نام نہیں ہے۔ مذکورہ اعراض میں سے
اکوان کے علاوہ باقی سب صرف جسم ہی میں عارض ہوتے ہیں۔

مسئلہ - بینوا دلائل حدوث العالم معاجزہ مفسلاً؟

ج - جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ کل عالم با اعیان ہے یا اعراض اور
اعیان منحصر جسم اور جہر میں اور یہ سب کے سب حادث ہیں لامحالہ عالم بھی
حادث ہوگا۔ اعراض کا حادث ہونا بعض تو بالمشاہدہ ثابت ہے اور
بعض باللیل۔ مشاہدہ سے مثلاً سیاہی کے بعد سفیدی یا گرمی کے بعد
سردی یا نور کے بعد ظلمت۔ اور جو مسبوق بالعدم ہو اسی کو حادث کہتے

ہیں اور دلیل سے یوں ثابت ہے کہ عرض عدم کو قبول کرتا ہے یعنی فنا ہو جاتا ہے مثلاً سفیدی جا کر سیاہی آجاتی ہے یا کسی بدن میں سردی آجانے سے گرمی دور ہو جاتی ہے۔ علیٰ ہذا النقیاس اور یہ ثابت ہو چکا کہ جو چیز قدیم ہوتی ہے وہ کبھی فنا نہیں ہوتی کیونکہ اگر قدیم واجب بالذات ہو تب تو اس کا فنا نہ ہونا ظاہر ہے اور اگر واجب بالذات نہ ہو جب بھی واجب کی طرف اس کا استناد بطریق ایجاب یعنی جس کا وجود بالنظر الی کمال ذاتہ تعالیٰ واجب ہو یا رہی تعالیٰ کے اختیار و قصد سے اس کا صدور نہ ہوا ہو۔ اس لئے کہ قصد و اختیار کے بعد پایا جائے تو قبل القصد دائرہ مادہ معدوم ہو گا تو قدیم قدیم نہیں رہے گا بلکہ حادث ہو جائے گا۔ پس قدیم اگر ذات واجب نہ ہو تو اس کی طرف مستند بطریق ایجاب یا تخین ہو گیا اور ایسے قدیم پر ظالمی نہیں ہو سکتا مسترا وجود ہو گا ورنہ تخلف معلول عن العلۃ لازم آئیگا اور یہ مستلزم ہے ثبوت نقصان فی العلۃ کو اور واجب تعالیٰ میں نقصان پایا جانا منسحب ہے۔

اور اعیان کا حادث ہونا اس لئے کہ یہ حادث سے کبھی خالی نہیں ہوتے اور جو حادث سے خالی نہیں ہوتے وہ حادث ہی ہو کر رہے ہیں حادث سے خالی نہ ہونا اس لئے ہے کہ یہ حرکت و سکون سے کبھی جدا نہیں ہو سکتے کیونکہ جسم یا جوہر کے لئے مکان یا جہ ضروری ہے۔

پس اگر اس وقت حاضر سے پہلے بھی اسی چیز مکان میں تھا تو ساکن ہے ورنہ متحرک یہی مراد ہے ان کے قول المحرکہ کونان فی المکانین

والسكون كونان في اينين في مكان واحد كما . اگر کسی کو اشکال ہو کہ اگر
 شئی پیدا ہونے کا ان فرض کیا جائے تو اس سے قبل اس پر کوئی ان گذرا
 ہی نہیں نہ اس مکان میں ز دوسرے مکان میں پس ان حدود کے اعتبار سے
 وہ جسم نہ ساکن ہوگا نہ متحرک . حالانکہ تم کہتے ہو کہ کوئی عین حرکت و سکون سے
 خالی نہیں ہو سکتا فیل ما د عینیت تو جواب یہ ہے کہ اگر چہ ہمارا یہ کہنا غلط
 ثابت ہو جائے کہ کوئی جسم حرکت و سکون سے خالی نہیں ہوتا مگر اصل
 دعویٰ حدود تو مان ہی کیا گیا . پس ہماری عرض پر یہ اشکال اثر انداز
 نہیں ہوگا . علاوہ ازیں یہاں بات ہے ان اجسام کے بارے میں جن پر
 زمانہ مدید گذر چکا ہے ورنہ ان حوادث یوحیہ کا کون منکر ہے کہ ان کے
 اثبات کے درپے ہوں ۔

حرکت و سکون کا حادث ہونا ظاہر ہے کہ وہ عرض ہیں حریاتی نہیں
 رہتے نیز ماہیت حرکت میں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف انتقال
 پایا جاتا ہے اور قدیم ہونا اس کی منافی ہے ۔ اسی طرح ہر سکون پر عدم طاری
 ہو سکتا ہے کیونکہ جسم حرکت کے قابل ہے اور قدیم میں عدم نہیں آ سکتا
 لہذا حرکت و سکون حادث ہیں ۔

پس جسم وجود پر جن کو حرکت یا سکون لازم ہے حادث ہیں ورنہ
 لازم آئے گا کہ حوادث ازلی ہیں پائے جاویں اور قدیم کہنا دیں اور یہ محال ہے ۔
 اس مقام پر چند بحثیں ہیں دلیل مذکور سے جمیع عالم حادث ہونا واجب
 ثابت ہوگا کہ جزا ہر اجسام میں اعیان کا انحصار ثابت ہو جائے اور ممکن

قائم بالذات غیر متغیر کا وجود متعین ہونا ثابت ہو جائے حالانکہ اس پر کوئی دلیل نہیں بلکہ فلاسفہ اجسام و جوہر کے علاوہ مطلق اور لغوس مجرود کے قائل ہیں ایسے جنہاں کو یا اہل نہ کیا جائے مدعی ثابت نہیں ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جن ممکنات کا وجود ثابت ہو چکا ہے ان کا حدوث بیان کرنا مقصود ہے اور ثابت وجودہ منحصر ہے اعیان متغیرہ اور اعراض میں کیونکہ وجود مجرورات کے جتنے دلائل ہیں سب اثبات مدعی کیسے ناکافی میں جس کی تفصیل مطلوبات میں ہے۔

(۱۲) دلیل مذکور سے بعض اعراض کا حدوث معلوم ہوا سب کا معلوم نہیں ہوا۔ کیونکہ بہت اعراض ایسے ہیں جن کا حدوث یا ان کے اضافہ کا حدوث مشاہدہ سے معلوم نہیں ہوتا مثلاً آسمان میں جو اعراض پائے جاتے ہیں شکلیں روشنیاں وغیرہ وہ سب مددک بالمشاہدہ نہیں۔ حالانکہ مدعی ہے تمام اعراض کو حادث ثابت کرنا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اعراض کا حادث ہونا جب مشاہدہ سے معلوم ہو گیا اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ محل حوادث حادث ہوا کرتا ہے جس سے تمام اعیان کا حادث ہونا معلوم ہو چکا تو جتنے اعراض ان کے ساتھ قائم ہونگے ان سب کا بھی حادث ہونا بالکل واضح ہو جائے۔ محل حادث ہو اور حال قدیم ہو یہ کیسے ہو سکتا ہے نسبت المدعی بغیر فعل (۳) پہلے جو کہا گیا کہ جسم اگر قدیم ازلی ہو تو لازم آئے گا کہ حوادث ازلی میں ہوں۔ اور یہ محال ہے اس ازلی سے کیا مراد ہے آیا وہ کوئی حائر

مخصوصہ اور وقت معین ہے کہ جسم اس میں ہونے سے حادث کا بھی وہاں ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ ازل اس کو نہیں کہا جاتا ہے بلکہ ازل سے مراد جس کا کوئی اول نہ ہو۔ یا جس کا وجود زمانہ غیر متناہی جہت ماضی میں پھر جو اور اس میں کر کے حرکات حادثہ ازل ہو سکتے ہیں یعنی حرکت کا کوئی اول نہیں جو کبھی حرکت فرض کرو اس سے پہلے دوسری حرکت ہوگی پس مطلق حرکت قدیم ہے اور ہر ایک جزئی حادثہ ہے اور یہی مذہب ہے فلاسفہ کا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق کا کوئی وجود مستقل نہیں بلکہ وہ جزئیات کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔ جب تمام جزئیات حادث ہوئے تو مطلق کیسے قدم ہوگا؟

(۴) دلیل کی بناء اس پر تھی کہ ہر جسم جزئی ہے اور اس کے تسلیم کر لینے سے لازم آئے گا کہ اجسام غیر متناہی ہوں کیونکہ پیر نام ہے اس جسم کے سطح باطن کا جو ممکن کے سطح ظاہر سے ملا ہوا ہو تو جس جسم کے سطح باطن کو ممکن کا مکان بنایا گیا چونکہ وہ بھی جسم ہے اس لئے اس کا بھی کوئی نہ کوئی مکان ہوگا وہ بھی اور کسی جسم حاوی کا سطح باطن ہوگا اس جسم حاوی کا بھی کوئی اور مکان ہوگا۔ قذہب السلسلۃ الی وجود اجسام غیر متناہیہ اور غیر متناہی اجسام کا پایا جانا محال ہے پس وہ دعویٰ ہی صحیح نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مکان اور چیز شکلیں کے نزدیک اس خدا مہیوم کو کہا جاتا ہے جو ممکن سے برہو جائے۔ اور خدا کے ابعاد جسم کے

ابعاد میں نفوذ کر جائے۔ اس طرح کہ دونوں کے بعد میں وہی انطباق ہو جائے، پس جسم ممکن کے لئے ممکنین کے نزدیک دوسرے جسم کی طرف احتیاج ہی نہیں جس پر اجسام غیر متناہیکے وجود کا امکان ہواں فلاسفہ جو سطح باطن لہجہ انکاوی کو ممکن کہتے ہیں لکے اور یہ اشکال عالم ہوگا۔

مسئلہ۔ هل للعالم محدث ومن هو؟ بینو امع دلیلہ دھن فی دلیل وجود الصانع توجد الاشارة الى بطلان التسلسل؟

رج۔ دلائل مذکورہ فی مابقی سے عالم کا حادث ہونا واضح ہو چکا اور یہ بدیہی بات ہے کہ حادث خود بخود موجود نہیں ہو جاتا ہے بلکہ اس کے لئے کوئی محدث اور موجب ہونا ضروری ہے۔ پس عالم کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے جو واجب الوجود ہے۔ یعنی اس کا وجود ذاتی ہے اپنے وجود میں غیر کی طرف بالکل محتاج نہیں۔

ہم نے محدث عالم کو واجب الوجود کہا کیونکہ اگر اس کا وجود واجب نہ ہو بلکہ جائز ہو تو حادث اور من جملۃ العالم ہوگا جو محدث عالم نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ خود عالم میں داخل ہونے کے ساتھ محدث عالم کہنے کی صورت میں لازم آئے گا کہ شئی اپنی ذات کے لئے علت ہو اور یہ باطل ہے نیز پہلے بتائے ہیں کہ عالم کو عالم اسی لئے کہا جاتا ہے کہ وہ وجود صانع کے لئے علامت ہو تو اگر عالم کا صانع من جملۃ العالم ہو تو شئی اپنی ذات کے لئے علامت ہو جائے گی وہو ایضاً باطل بلکہ یہی حاصل ہے ان کے کلام کا بھی جنہوں نے وجوب صانع پر یوں دلیل

قائم کی کہ جمیع ممکنات کے محدث کا واجب ہونا ضروری ہے کیونکہ اگر ممکن ہوا تو خود ہی اپنے وجود میں محتاج الی العللہ ہو گا۔ پھر تمام ممکنات کا موجود کیسے ہو سکتا ہے ورنہ علتہ الشیء لنفسہ اولعللہ لازم آئیگا۔
دہما باطلان۔

بعضوں نے دلیل مذکور سے یہ خیال کیا کہ وجود ممانع کی اس دلیل میں بطلان تسلسل کا ذکر نہیں آتا۔ مگر درحقیقت اس میں بھی بطلان تسلسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے کیونکہ حاصل مذکور یہ ہے کہ سلسلہ ممکنات اگر لای الی نہایت ترتیب دی جائے تو مجموعہ سلسلہ غیر متناہی ہو جہ ممکن ہونے کے علت کا محتاج ہو گا۔ پس علت یا تو جمیع ممکنات کے لئے جمیع ممکنات ہی ہوگی۔ فلزم ان یکون الشیء علتہ لنفسہ وہو محال یا تو بعض علت ہے جمیع کے لئے اس میں بھی علتہ الشیء لنفسہ لازم آئے گا کیونکہ یہ بعض بھی تو جمیع میں داخل ہے۔ نیز اس صورت میں کون الشیء علتہ لازم آئیگا کیونکہ جس بعض کو جمیع کے لئے علت مانا گیا یہ بھی تو ممکن محتاج الی العللہ ہے تو لامحالہ بعض آخر کو جو معلول تھا اس بعض کا علت کہنا پڑیگا۔ (مثلاً ا۔ علت مجموعہ ا ب۔ و۔ ج کیلئے ا و ب علت ہوا کے لئے) لہذا کون الشیء علتہ لازم آیا وہو محال۔ پس علت سلسلہ ممکنات سے خارج ہوگی اور ممکنات کے علاوہ ممکن ہے یا واجب اول صالح العللہ نہیں کیونکہ جو خود موجود نہ ہو وہ دوسرے کے لئے موجب کیسے ہو سکتا ہے تو واجب کا علت ہونا متعین ہو گیا لہذا سلسلہ ممکنات

واجب پر منقطع ہو جائیگا۔ فیصلہ التسلسلہ نڈا۔

فیصلان تسلسلہ کی مشہور دلیل جریان تطبیق ہے جس کا حاصل ہے کہ امور غیر متناہیہ مرتبہ کے دو مجموعہ کو فرض کیا جائے کہ جانب ہذا متناہی میں ایک دوسرے سے کچھ بڑھا ہوا ہو مثلاً ایک جزء زیادہ ہو اور دوسری جہت میں دونوں غیر متناہی ہوں۔ اب جو مجموعہ جانب مبداء میں ناقص ہے اس کو کھینچ کر زائد کے برابر کر لو پھر دونوں کے اجزاء میں تطبیق دیتے جاؤ کہ ناقص کا جزء اولیٰ زائد کے جزء اولیٰ کے ساتھ اور جزء ثانیٰ جزء ثانیٰ کے ساتھ اور ثالث ثالث کے ساتھ علیٰ ہذا القیاس۔ پس اگر زائد کے ہر ایک جزء کے مقابلہ میں ناقص کا ایک ایک جزء واقع ہو تو لازم آئے گا کہ ناقص زائد کے مساوی ہو جائے یہ تو صریح محال ہے۔ اور اگر زائد کے ہر ایک جزء کے مقابلہ میں ناقص کا جزء نہ پایا جاوے تو ناقص کا سلسلہ منقطع اور متناہی ہو جائیگا پس اس سے زائد کا بھی متناہی ہونا لازم آیا کیونکہ جانب مبداء میں ہم نے زائد کو ایک جزء سے بڑا فرض کیا تھا ناقص سے اور دوسری جانب دونوں مساوی تھے۔ پھر جب ہم نے مبداء میں دونوں کو مساوی کر دیا تو اس ایک جزء کی زیادتی تنہا نہیں ظاہر ہوتی چاہئے اور یہ مسلم قاعدہ ہے کہ متناہی پر اگر کوئی شے متناہی مقدار میں زیادہ ہو تو وہ بھی متناہی ہوتی ہے۔ اور یہاں زائد کی زیادتی ناقص متناہی پر ایک جزء سے ہے تو متناہی کے مقدار پر ایک بڑھنے سے کیسے وغیرہ متناہی

ہو جائیگی فیصلہ التسلسل اسی وجود سلسلہ غیر متناہیہ مرتبہ۔
واضح رہے کہ یہ برہان تطبیق ان اشیاء میں جاری ہو سکتی ہے
جو موجود فی الواقع ہیں جیسے معلول قوی سے ایک سلسلہ غیر متناہی الی
الماضی فرض کیا جائے۔ اور معلول اسی سے ایک سلسلہ غیر متناہی
الی الماضی فرض کیا جائے۔ پھر دونوں کو تطبیق دیجائے۔ ”علی بامرہ“
لیکن جن کا وجود خارج نہیں ہے محض وہی ہے ان میں یہ دلیل نہیں
چل سکتی اور نہ ان کا غیر متناہی ہونا باطل ہے کیونکہ برہان تطبیق سے
خالی ثابت ہوا۔ غیر متناہی مرتب کا وجود وجود خارج ہونا اور جن کا
وجود محض وہی ہو ان میں تطبیق نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ وہم استغناء ہو
غیر متناہیہ مرتبہ سے قاصر ہے پس جہاں وہم کے گاوہیں تطبیق کا
سلسلہ کبھی منقطع ہو جائیگا۔ لہذا مراتب اعداد سے اشکالی نہیں ہو
سکتا ہے کہ یہ اگر غیر متناہی ہوں تو ہم ایک مجموعہ سلسلہ فرض کرتے
ہیں واحد سے لائی نہایا اور دوسرا مجموعہ انتہین سے لائی نہایہ پھر
ہم دونوں کو تطبیق دیتے ہیں مبدا میں برابر کر کے اب اگر ہر ایک
سلسلہ کے احاد کے مقابلہ میں دوسرے سلسلہ کے احاد کا برابر لانا نقطہ
مقابلہ ہو تو ناقص ہواحد مجموعہ ذائد ہواحد کے برابر ہو جائیگا اور یہ محال
ہے تو غنتا میں ایک مجموعہ کو ناقص ہواحد اور دوسرے کو ذائد ہواحد
کہنا بیسے گا جس سے دونوں سلسلہ کا متناہی ہونا لازم آیا۔ حالانکہ
فرض کیا تھا غیر متناہی ”ہذا خلف“ علیٰ ہذا القیاس باری تعالیٰ کے

مقدورات اور معلومات دونوں غیر متناہی ہیں لیکن مقدورات ناقص ہیں کیونکہ ذات باری تعالیٰ اور محالات کے مقدورات سے خارج ہیں۔ اور معلومات زیادہ ہیں کیونکہ ذات باری عزائسمہ اور محالات بھی معلومات میں داخل ہیں اب مقدورات ناقصہ کو اگر معلومات زائدہ سے تطبیق دیجائے تو وہی بات لازم آئے گی کہ متناہی ہو جائے والمفروض انہما غیر متناہیین۔

لیکن ہماری توضیح مذکور سے دونوں اشکال مرتفع ہو گئے۔ کیونکہ مراتب اعداد اور مقدورات و معلومات اگرچہ غیر متناہی ہیں مگر موجود فی الخارج غیر متناہی نہیں ہے کیونکہ جتنے بھی تحت الوجود آتے جائینگے سب متناہی ہوں گے پس ان کے غیر متناہی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ایسی حد تک نہیں پہنچتے کہ اس کے اوپر زیادتی نہ ہو سکے بلکہ جو مرتبہ بھی فرض کرو اس سے آگے اور مراتب کی زیادتی ہو سکتی ہے اسی کو غیر متناہی یعنی لائق حد عندہ کہا جاتا ہے۔ فتامثل۔

س۱۱۔ قد روا برہان التماثل علی وحدانیۃ تعالیٰ المشار الیہ بقولہ تعالیٰ لو کان فیہما الہمۃ الا اللہ لفسدتا۔ ثم فعلوا ان فی الایۃ حجة افنائیۃ ام تعلیم مع ما لہا وما علیہا۔

راج۔ صانع عالم واجب الوجود واحد ہے جس کی وحدانیت پر کئی تمناع ہیں اشکالیں مشہور دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر دو ہونگے تو ان کے آپس میں مخالفت ممکن ہوگی۔ اگرچہ بانفصل اتفاق ہو مثلاً

ایک ان میں سے زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا اسی وقت سکون کا ارادہ کرے زید سے۔ چونکہ دونوں امر یعنی حرکت و سکون فی نفسہ ممکن ہے اور ممکن سے ارادہ کا تعلق بھی ممکن ہے اور دونوں ارادہ میں بھی کوئی تضاد نہیں اگر تضاد ہے تو دونوں مرادوں میں ہے۔ پس دونوں ارادہ کے تعلق کے بعد یا تو حرکت و سکون دونوں ایک وقت میں پاسے جائینگے اور یہ محال ہے لکن ہما ضدین ہیں اگر حرکت بائی گئی تو جس نے سکون چاہا تھا وہ عاجز ہو گیا اور اگر سکون پایا گیا تو جس نے حرکت کا ارادہ کیا تھا وہ عاجز ہو گیا بہر تقدیر دونوں میں سے ایک کو ضرور عاجز ہونا پڑا اور عاجز واجب الوجود نہیں ہوتا کیونکہ جو عاجز ہے اس کو احتیاج ہوگی بغیر کی طرف اور احتیاج دلیل حدوث و امکان ہے پس یہ محال یعنی اجتماع ضدین یا واجب کا واجب نہ ہونا تعدد ممکن ماننے سے لازم آیا لہذا معلوم ہوا کہ تعدد محال ہے کیونکہ ممکن کے فرض سے محال لازم نہیں آتا۔ بلکہ فرض محال مستلزم ہوا کرتا ہے۔

یہی حاصل ہے اس دلیل کا کہ اگر تعدد صانع ممکن ہو تو ایک دوسرے کی مخالفت پر قادر ہے یا نہیں اگر قادر نہیں تو اس کا عاجز ہونا لازم آیا۔ اور اگر قادر ہے تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آیا۔ اور عجز دلیل حدوث و امکان ہے فبطل تعدد الواجب۔

تقریر یا سبق سے یہ شبہات بھی رفع ہو گئے کہ کوئی کہے کہ جو عاجز ہے کہ دونوں اتفاق کر لیں کیونکہ ہم نے جو اتفاق کی نفی نہیں

کی بلکہ وقوع اختلاف کے ممکن ہونے پر دلیل کی بنا کی اور امکان وقوع
تخالف سے وقوع بالفعل لازم نہیں آتا کہ جواز اتفاق منفی ہو جائے
اسی طرح اگر کوئی کہے مخالفت ہی غیر ممکن ہے کیونکہ مستلزم ہے محال
کو یا تو دونوں ارادہ ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے اجتماع ہندین کی
وجہ سے یہ دونوں احتمال بھی دفع ہو گئے پہلی تقریر سے کیونکہ ہم نے
اس کی تصریح کر دی ہے کہ دونوں امر فی نفسہ ممکن ہے اسی طرح یہ
بھی بنا دیا گیا کہ دونوں ارادہ کا ایک ساتھ جمع ہونا ممکن ہے کیونکہ
ارادہ تین میں کوئی تضاد نہیں بلکہ تضاد ہے مراد میں ہیں۔ اب یہ دونوں
باقی ممکن فی نفسہ ہیں تو استحالة کا لزوم تعدد فرض کرنے سے ہوا نہ کہ
ان کے ملنے سے کیونکہ ممکن مستلزم محال نہیں ہوا کرتا۔

یہ برہان تالیف جس کی طرف آیت لو کان فیہما الہة الا اللہ
نفساً تا میں اشارہ ہے مفید للیقین ہے اور یہ دلیل قطعی ہے مگر لفظ
آیت میں جس طرز سے استدلال ہے وہ ظنی ہے جس سے ظاہر میں اور
عوام جنہیں عقلی دلائل سے انسیت نہیں ہے انہیں قاعدتاً متل
ہو جاتی ہے اس قسم کا استدلال خطاب عوام میں زیادہ مفید ہوتا
ہے کیونکہ اس کے مقدمات عادی ہوتے ہیں اگرچہ ان میں لزوم حقیقی
نہ ہو لیکن بادی النظر میں عموم احوال پر نظر کرتے ہوئے جمہور کے
نزدیک مسلم ہو کر رہتے ہیں۔ چنانچہ عدم وقوع فساد ارض و سما سے عدم
تعدد دائرہ استدلال عادی ہے کیونکہ عادتاً اللہ ہی ہے کہ جہاں حکام

متعدد ہوتے ہیں تو لڑائی بھڑائی ہوتی تہتی ہے اس لئے عوام کے ذہن میں یہ بات بحیثیت لزوم کے رچی ہوئی ہے کہ تعدد حاکم مستلزم ہے آپس میں وقوع فساد کو۔ پس ان کے سامنے یہ کہنا کہ آسمان زمین میں اگر دو الہ ہوتے تو ان میں لڑائی ہوتی۔ پھر آسمان و زمین سب درہم برہم ہو جاتے۔ حالانکہ تم دیکھو رہے ہو کہ زمین و آسمان کے نظام تکوینی میں کوئی فساد نہیں تو سمجھ لو کہ چند الہ نہیں ہیں بالکل اطمینان بخش ہے لیکن کوئی اگر دلیل عقلی کے اصول پر اس میں نظر کرے کہ دوسرے احتمالات حقیقتاً اس میں نہ پائے جاویں اور عدم فساد ہر حال میں مستلزم ہو عدم تعدد کو تو اس کے حق میں افادہ علم کے لئے دلیل کام نہیں کیونکہ عدم فساد سے اگر بالفعل عدم فساد مراد ہو تو عقلاً یہ مستلزم نہیں عدم تعدد کو کیونکہ احتمال ہے متعدد الہ ہوتے ہوئے بھی انہوں نے آپس میں بالفعل اتفاق کر لیا ہے اگرچہ ان میں مخالفت ممکن ہے مگر وقوع بالفعل تو ضروری نہیں لہذا اس تقدیر پر عدم فساد عدم تعدد کی وجہ سے نہیں۔ بلکہ ہو سکتا ہے کہ اتفاق کی وجہ سے ہو فلا ہم الدلیل۔ اور اگر عدم فساد سے بالامکان مراد ہے یعنی اگر زمین و آسمان میں الہ متعدد ہوں تو فساد ممکن ہو گا جب بھی دلیل تام نہیں کیونکہ فساد کے عدم امکان پر کوئی دلیل نہیں ممکن ہے کہ مستقبل میں فساد پایا جاوے بلکہ وقوع فساد کے بارے میں دلیل قائم ہے نص صریح قرآن و احادیث اس پر شاہد ہیں کہ موجودہ نظام ایک دن

درہم برہم ہونے والا ہے تو عدم امکان فساد جب مسلم نہیں تو اس سے عدم تعدد و استدلال کیسے ہو سکتا ہے۔

یہ اشکال نہ کیا جائے کہ ملازمیت قطعی ہو سکتی ہے اگر نفسہ متا سے عدم تکون و وجود مراد لیں یعنی اگر دو صانع ہوتے تو ان میں نہ ان افعال میں تخالف ہو سکتا۔ ایسی صورت میں کوئی بھی صانع نہ ہوتا۔ اور نہ مصنوع پایا جاتا حالانکہ ہم مصنوعات کا مشاہدہ کر رہے ہیں معلوم ہوا دو صانع نہیں ہیں۔

کیونکہ تخالف و تمنع کے ممکن ہونے سے اس کا وقوع بالفعول تو ضروری نہیں ہے۔ پس تکون میں بھی اگرچہ تخالف فی نفسہ ممکن ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مصنوع نہ پایا جاوے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ بالفعل اتفاق کر لیا ہو یہ تو اس تقدیر پر ہے کہ مصنوع نہ پایا جائے۔ عدم وجود بالفعل مراد ہو اور اگر عدم وجود مصنوع بالامکان مراد ہو تو اس کا منقض ہونا ہی مسلم نہیں کیونکہ مصنوع کے پائے جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ عدم وجود مصنوع ممکن نہیں تھا۔ یہ جب لازم آتا کہ ہم وجود مصنوع کو واجب کہتے حالانکہ مصنوع کا وجود لازم ہے پس عدم مصنوع بالامکان جب منقض نہیں تو عدم تعدد بھی اسس کو لازم نہیں ہوگا۔

اگر کسی کو یہ اشکال ہو کہ آیت کو تعدد الہ کے استفاء پر دلیل کیسے کہا گیا کیونکہ نوحین نے تصریح کی ہے کہ تو آنا ہے یہ بتانے کیسے

کہ ثانی یعنی ثانی زمانہ ماضی میں منتفی ہے بسبب استغناء اول کے
 نہ کہ استغناء ثانی دلیل ہوئی ہے استغناء اول کے لئے جیسے کہا جاتا
 ہے لو جستی لا عطیتک تو اس کا مقصد یہ ہے کہ زمانہ ماضی میں
 استغناء اعطاء اس لئے ہوا کہ مجھے منتفی رہا۔ اس کا مطلب یہ نہیں
 کہ عدم اعطاء دلیل ہے عدم مجھے کئے کما ہو الظاہر پس آیت
 مذکورہ من قبیل الدلیل ہے ہی نہیں بلکہ آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ
 عدم فساد زمانہ ماضی میں، عدم تعدد الہ کے سبب سے نہ کہ عدم فساد
 دلیل ہے عدم تعدد کے لئے۔ کما قلتم

اس کا جواب یہ ہے کہ تو کا حقیقت میں رد استعمال ہے
 ایک تو اس معنی میں جو ذکر کیا گیا اور اس کا دوسرا استعمال استدلال
 کے لئے ہوتا ہے کہ جزاء کا استغناء دلیل ہو اگر تا ہے اتفاقاً شرط پر جیسے
 کہا جاتا ہے لو کان العالم قدیم لکان غیر متغیر ہیاں استدلال کے لئے ہے
 بلا تعین زمانہ یعنی غیر متغیر ہونا منتفی ہے بلکہ متغیر ہے تو عالم کا قدیم ہونا
 بھی منتفی ہے لہذا حادث ہے آیت مذکورہ میں بھی ثانی استعمال کے
 موافق تو نایا گیا ہے تاکہ استغناء ثانی دلیل ہو جائے استغناء اول کیلئے
 سن۔ ما اراد المصنف من توصیف اللہ تعالیٰ بالقدیم، وھل الواجب
 والقدیم متاثران ام متساویان؟ بیضاوی مع ما فیہ۔

راج۔ واجب کیلئے اگرچہ قدیم ہونا لازمی ہے کیونکہ قدیم کے معنی
 اس کے وجود کی کوئی ابتدا نہیں پس اگر واجب کے لئے قدیم لازمی نہ ہو

بلکہ حادث ہو سکے یعنی مسبوق بالعدم تو واجب الوجود نہیں رہے گا
 کیونکہ واجب الوجود کہا جاتا ہے جس کا وجود ذاتی ہو اور حادث کا
 وجود غیر سے مستفاد ہوتا ہے تو لامحالہ واجب قدیم ہوگا۔ حتیٰ کہ بعضوں
 نے واجب اور قدیم کو مترادفین کہا ہے لیکن مفہوم کے اعتبار سے مترادف کا
 اطلاق صحیح نہیں۔ دونوں کے مفہوم میں بڑی فرق ہے۔ ہاں مصداق کے
 اعتبار سے ان میں تساوی ہے یا نہیں۔ یہ محل کلام ہے۔ بعضوں نے
 مصداق میں تساوی سے بھی انکار کیا واجب کا مصداق خاص ذات
 باری تعالیٰ ہے اور قدیم عام ہے صفات و ذات دونوں اس کے
 مصداق ہیں۔ یہ اشکال نہ ہو کہ اگر صفات بھی قدیم ہوں تو تعدد
 قہراً لازم آئے گا جو منافی توحید سے ہے کیونکہ ذات قدیم میں تعدد
 توحید کی منافی ہے اور یہاں صفات قدیم میں تعدد پایا جا رہا ہے
 جو کہ توحید کی منافی نہیں۔

امام حمید الدین غزالی اور ان کے تابعین کے نزدیک واجب
 اور قدیم میں باعتبار مصداق کے تساوی ہے تو صفات جیسے قدیم
 ہیں ویسے واجب بھی ہیں کیونکہ قدیم اگر واجب نہ ہو تو جائز عدم
 ہوگا۔ لہذا اپنے وجود میں بغیر کا محتاج ہوگا تا کہ جہت وجود کی ترجیح
 ہو جائے اور جس کا وجود غیر سے حاصل ہو اور غیر کے ایجاد سے وہ موجود
 جو حادث ہوا کرتا ہے پس قدیم کو واجب نہ مانتے سے حادث
 ہونا لازم آئے گا لہذا جو قدیم ہے وہ واجب بھی ہے اس دعوٰی سے

ان پر ایک اعتراض وارد ہوتا تھا کہ اگر صفات واجب الوجود ہوں تو باقی بھی ہوں گے کیونکہ واجب ہر فنا نہیں آ سکتی اور بقا ایک معنی عرضی ہے جو بنفسہ بدون محل کے نہیں پائے جاسکتے ہیں اور یہاں محل ہو رہا ہے۔ صفات واجبہ جو خود قائم بالذات نہیں بلکہ اپنے وجود میں غیر کے تابع ہیں اور جن کا قیام بنفسہ نہیں ہے وہ دوسرے کے لئے محل بھی نہیں ہو سکتے جیسے قیام العرض بالعرض محال ہے تو صفات کو واجب ماننے میں ہی بات لازم آ رہی ہے کہ صفت بقا کا قیام ہو دوسرے صفات کے ساتھ وہو محال۔

اس اعتراض کا جواب خود انھوں نے دیا ہے کہ حقیقت میں بقا کوئی معنی زائد نہیں ہے جو صفات کے ساتھ قائم ہوں بلکہ بقا کہا جاتا ہے شے کے استمرار وجود کو اور شے موجود کے لئے وجود کا استمرار ہونا یہ کوئی زائد معنی نہیں ہے کہ موجود کے ساتھ قائم ہو بلکہ یہ نفس وجود ہی کی ایک کیفیت ہے۔

اگرچہ اشکانہ مذکور کا جواب انھوں نے دیا ہے لیکن اس مقام پر لا محالہ اشکال پھر بھی باقی ہے کیونکہ صفات کو واجب لذاتہ یا توحید حقیقی کی منافی ہے اور ممکن کہ تو صفات قدیم نہیں رہیں گے بقول متکلمین ہر ممکن حادث ہے حالانکہ صفات قدیم ہیں۔

اس اعتراض سے نجات کے لئے اگر کہا جائے کہ صفات قدیم ہیں زمانہ کے اعتبار سے یعنی ملبوق بالعدم نہیں ہیں اور ایسے قدیم کے

ساتھ حادث جمع ہو سکتے ہیں یعنی حدوث ذاتی کے کہ محتاج الی ذات
الباری ہو لیکن مسبوق بالعدم نہ ہو پس صفات قدیم ہیں زمانا اول
حادث ہیں زمانا تو ہر ممکن حادث ہے کا اطلاق بھی درست رہا۔ اگرچہ
اس اعتراض سے تو نجات مل جائیگی۔ حادث و قدیم کی تقسیم ذاتی و
زمانی کو تسلیم کر کے جو کہ فلاسفہ کا مذہب ہے مگر اس سے خروج علیحدہ
کے علاوہ دوسرے بہت سے قواعد اسلامیہ کو چھوڑنا پڑے گا۔
فلا یستغنی الی هذا الجواب۔

س ۲۴۔ کیف علمان اللہ تغلے حتیٰ قادر علیہ سمیع،
بصیر، شافی، موبد، وھل یعمد الاستدلال علی الصفات بأشرف
مہم کون ثبوت الشرح موقوفاً علیہا۔

ج۔ جب یہ بات ہو چکی کہ صانع عالم اللہ تعالیٰ ہے تو اس کے ساتھ
یہ بھی عیاں ہو جائیگا کہ وہ زندہ قدرت والا مہلتے والا سمیع، بصیر،
شافی، مرید بھی ضرور ہے کیونکہ عالم کا ایسا نظام ہے کہ ساتھ پیدا
کرنا پھر اس میں ہر قسم کے تصرفات کرنا عجائبی غرائب کا نمودار کرنا
صفات مذکورہ ہے جو متصف نہیں اس سے ہرگز نہیں ہو سکتا۔
علاوہ انہیں ان صفات کے اضداد نقص و عیب ہیں جن سے اللہ تعالیٰ
کا بری و پاک ہونا ضروری و واجب ہے۔ نیز قرآن و احادیث متواترہ
میں بھی ان صفات سے متصف ہونے کی تصریحات ہیں لہذا ان صفات
سے متصف انما جیسے عقلاً ضروری ہے ویسے ہی نقلاً بھی واجب ہے۔

کسی کو شبہ ہو کہ ثبوت شریعت صفات کے ثبوت پر موقوف ہے
پھر شریعت سے کیسے ان صفات پر استدلال کیا جاسکتا ہے تو اس
کا جواب یہ ہے کہ تمام صفات پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں بلکہ
بعض پر جیسے وجود ممانع - کلام باری تعالیٰ علم، قدرۃ الارادۃ اور بعض
پر ثبوت شرع موقوف نہیں تو جن پر ثبوت شرع موقوف نہیں ایسے
صفات کے اثبات میں شریعت سے استدلال صحیح ہوگا۔

س۔ ۱۔ هل يجوز ان يكون الله تعالى عرضاً اوجيماً او جوهراً؟
ج۔ ہاں باری تعالیٰ "عرض نہیں ہے" کیونکہ عرض قائم بالذات
نہیں ہے بلکہ اپنے وجود میں محل کا محتاج ہے اور محتاج ممکن ہو کر رہا ہے
تو عرض کہنے میں واجب کا ممکن ہونا لازم آئے گا۔

بعض عرض کے لئے بقاء متنع ہے واجب تعالیٰ کو عرض ہونا تو واجب
کا فضا ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ عرض باقی کیوں نہیں رہ سکتا
اس لئے کہ بقاء ایک معنی بذریعہ مستقیم بالذات ہے۔ اب اگر عرض کو باقی
مانا جائے تو بقاء قائم ہوگی عرض کے ساتھ اور قائم ہونے کا مطلب
یہ ہے کہ عرض کے تجزئہ کے تابع ہو کر اس کا تجزئہ ہوگا حالانکہ عرض کو
بذات خود تجزئہ حاصل نہیں تو دوسرے اس کے تابع ہو کر تجزئہ کیسے ہوگا
لیکن یہ دلیل ٹہنی ہے۔ دو باتوں پر ایک یہ کہ بقاء وجود شئی
سے ایک رائے معنی ہے۔ اور شئی کے ساتھ عرض ہے حالانکہ ہم پہلے بیان
کر چکے کہ بقاء حقیقت میں استمرار وجود کا نام ہے اور استمرار کوئی معنی

زمانہ نہیں بلکہ وہ وجود ہی ہے بہ نسبت مستقبل اور مابعد کے اور یہی وجود اگر
زمانہ مابعد میں نہ ہے تو کیا چاہیگا و مجید و لم یبق تو بقاء کی نفی و حقیقت
وجود کی نفی ہے زمانہ مابعد کے اعتبار سے اس کے معنی نہیں ہیں کہ وجود کے
علاوہ بقاء کوئی علیحدہ عرض ہے صرف اسی کی نفی کی جا رہی ہے نہ کہ وجود
کی پس بقاء اشیاء کے معنی ہونگے۔ شئی کا وجود مستمر ہے لہذا قیام العرض
بالعرض لازم نہیں آیا۔

دوسری بات یہ کہ قیام المعنی بالمعنی کے خیال ہونے میں یہ
وجہ نہائی گئی کہ قیام المعنی بالشیء کا مطلب یہ ہے کہ معنی اپنے تئیں دوسری شئی
کے تئیں تابع ہو اب وہ شئی اگر عرض ہو تو خود اسے تئیں حاصل نہیں کہ
دوسرا اس کے تابع ہو کر تئیں ہو حالانکہ ہم نے قیام الشیء بالشیء کی جو توجہ کی
ہے کہ اختصاص نامعنی مراد ہے یعنی اول نعت ہونا کی گئی اور ثانی منوعات
ہو جیسے صفات باری تعالیٰ ہیں۔ ان میں اگرچہ قیام بالمعنی الاول
صادق نہیں آئیگا۔ کیونکہ ذات باری تئیں نہیں کہ صفات کو ذات کی تبعیت
میں تئیں حاصل ہو۔ لیکن قیام کو اگر اختصاص نامعنی پر محمول کیا جائے تو قیام
المعنی بالمعنی کا خیال ہونا لازم نہیں آتا۔

جن کے نزدیک قیام العرض بالعرض محال ہے جس کی بنا پر وہ بقاء
اعراض کو ممتنع جانتے ہیں۔ ان پر یہ اعتراض وارد ہوتا تھا کہ اعراض کا
عدم بقاء تو مشاہدہ کے خلاف ہے۔ ہم جسم کے الوان کو زمانہ دراز تک
دیکھتے ہیں جس کا جواب انھوں نے یہ دیا ہے کہ حقیقت میں اعراض

باقی نہیں رہتے، جو محسوس ہوتا ہے وہ ان کی مثالیں ہیں گویا ہر آن
 میں عرض فنا ہو جاتی ہے اور اس کی جگہ اس کے مثل عرض متحد ہو جاتا
 ہے مگر فنا اور متحد میں ایسا تسلسل ہے کہ حس تیز نہیں کر سکتا ہے۔
 جیسے باری انظر میں قطرہ بارش منزل بن السہا کو خط اور شعاع جو الہ کو
 دائرہ خیال کی جاتے ہیں اس لئے غلط فہمی سے یہ سمجھتا ہے کہ عرض
 بنفسہ باقی ہے۔ مگر ان کا یہ جواب اجسام میں بھی جاری ہو سکتا ہے
 کہ اگر کوئی اجسام کے باقی رہنے کو تسلیم نہ کرے اور محسوس جسم کو متحد
 امثال پر حل کر دے حالانکہ یہ کسی کا مذہب نہیں پس عرض کے باقی
 میں بھی اس قسم کے تکلفات اختیار کرنے کی کوئی ضرورت پڑی حالانکہ
 قیام بمعنی الثانی کی بنا پر قیام المعنی یا معنی میں کوئی استحالہ نہیں۔
 البتہ جن چکارتے قیام العرض بالعرض کے جواز پر حرکت سرعہ اور
 حرکت بطیہ سے استدلال کیا کہ حرکت عرض ہے اور سرعت یا بطور بھی
 عرض ہے جو حرکت کے ساتھ قائم ہے برہم نہیں کیونکہ یہاں دو چیزیں ہی
 نہیں کہ ایک کا نام حرکت ہو اور دوسری شئی کا نام سرعت یا بطور جو عرض ہے
 حرکت کو بلکہ حرف حرکت ہی ہے جو قائم یا متحرک ہے اور سرعت بطیہ متصف
 ہونا دوسری حرکت کے مقابل میں ہے یہی وجہ ہے کہ ایک حرکت کو ایک
 ہی وقت سرعہ اور بطیہ کہا جاسکتا ہے جیسے حرکت فرس سریع ہے۔
 بالنسبۃ الی حرکت البقرة اور بطیہ ہے بالنسبۃ الی حرکت الخیر پس اگر
 سرعت و بطور اضافی چیز نہ ہوتی تو لازم آتا کہ ایک شئی ایک ہی وقت میں

صفات متضادہ سے متصف ہو۔ وہ ہو محال۔

اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ سرعت و بطور حرکت کے انواع میں سے نہیں ہیں کیونکہ انواع حقیقی میں اضافات سے اختلاف نہیں ہو کرتا بلکہ امور داخل سے جو عند الاضافہ بھی بحالہ باقی رہتے ہیں۔

”اور نہ وہ جسم ہے“ کیونکہ جسم مرکب محتاج الی الاجزاء اور متجز محتاج الی الخیر ہوا کرتا ہے اور احتیاج دلیل حدوث ہے جو منافی وجوب کا اور نہ وہ جوہر ہے جو ہر ملک میں کے نزدیک ہے لا متجزی کا نام ہے جو متجز ہے کیونکہ اس سے جو مرکب ہے یعنی جسم وہ متجز ہے پس باری تعالیٰ جو ہر اس لئے نہیں کہ جوہر ہونے کی صورت میں متجز اور جز جسم ہونا لازم آئے گا جو مستلزم ہے احتیاج اور تابعیت کو اور یہ وجوب کے منافی ہے۔

فلاسفہ کے نزدیک جو ہر اس وجود کا نام ہے جو اپنے تنوم میں محل کا محتاج نہ ہو۔ اس معنی کے اعتبار سے اگرچہ جوہر باری تعالیٰ پر صادق آ سکتا ہے کہ وہ موجود ہے محل کا محتاج نہیں مگر فلاسفہ نے جوہر کو اقسام ممکن میں سے شمار کیا ہے۔ اور موجود سے ان کی مراد ماہیت ممکنہ موجودہ ہے لہذا فلاسفہ کے نزدیک بھی باری تعالیٰ جوہر نہیں کہتا البتہ اگر جسم سے قائم بنفسہ اور جوہر سے مطلق موجود غیر محتاج الی المحل مراد لیجائے تو باری تعالیٰ پر ان کے اطلاق کرنے میں ظاہر کوئی اشناع اور خرابی نہیں۔ مگر چونکہ اسماء باری تعالیٰ کی تعیین موقوف

علی الشریعۃ ہے اور شریعہ میں جسم یا جوہر کا اطلاق باری تعالیٰ کے حق میں نہیں پایا جاتا ہے علاوہ ازیں جسم و جوہر کے اطلاق کے وقت ذہن اکثر مرکب و متجزی کی طرف مہکت کرنا ہے۔ اسی لئے باوجود مراد سابقہ کے اعتبار سے خزانہ ہونے کے اطلاق جائز نہیں نیز مجسمہ اور نصاریٰ بارحق کے جسم و جوہر کا اس معنی کے اعتبار سے اطلاق کرتے ہیں جس سے باری تعالیٰ کی تشریح ضروری ہے۔ پس ہم اگر جس معنی مذکور کے اعتبار سے اطلاق کریں لیکن ان کی اصطلاح سے متاثر نہ ہونے اور معنی فاسد کے ایہام کی وجہ سے اس اطلاق سے احتراز ضروری ہے۔

اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ عدم ورود شریعہ کے سبب اگر جسم جوہر کتنا جائز ہو تو موجود واجب قدیم کا اطلاق بھی صحیح نہ ہونا چاہئے کیونکہ نصوص قرآن و احادیث میں یہ الفاظ بھی وارد نہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت نصوص ہی کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ ثابت بالاجماع بھی ادا لہ شریعت میں سے ہے اور الفاظ مذکورہ کا اطلاق اگرچہ قرآن و احادیث میں نہیں ہے لیکن اجماع سے ان کا اطلاق ثابت ہے کہ سلف نے بلا اختلاف باری تعالیٰ پر ان کا اطلاق کیا ہے۔ جو ہمیں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ لفظ اللہ و نصوص میں وارد ہے اور قدیم و واجب اللہ کے مراد ہے۔ اور جوہر مفہوم واجب کو لازم ہے پس لفظ اللہ واجب شریعت میں وارد ہے تو اس کے مرادفات کے اطلاق کی اجازت بھی ثابت ہوگی چاہے اسی لغت عربیہ کے مرادفات ہوں یا دوسری لغات کے علمی

اپنی زبان میں اسماء باری تعالیٰ کے مرادف الفاظ کا اطلاق باری تعالیٰ پر کرتے ہیں اور کوئی اس پر کبیر نہیں کرتا تو فوجی لغت عربیہ میں جو مرادف الفاظ ہونگے ان کا اطلاق بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔ قائل۔

س۔ هل الله تعالى مصور ومعدود ومعدود ومتجز ومتكرب
ومتناه ويوصف بالماهية والكيفية ويمكن في مكان ويحصر عليه
زمان ام لا۔

ج۔ نہ باری تعالیٰ شکل و صورت والا ہے کیونکہ شکل و صورت جسمانی چیزوں کے لئے ہوتی ہے۔ کیفیات اور احاطہ حدود کے توسط سے اور خدا جسم سے پاک ہے۔

اور نہ وہ معدود ہے نہ معدود یعنی اس کی کوئی حد نہایت نہیں کہ عمل ہو کثرت متعلقہ کا جیسے خدا ہے کیونکہ خواہ جسم میں سے ہے اور نہ وہ کثرت منفعلہ کا تحمل ہے یعنی کسی اعتبار سے اس میں عدد و کثرت نہیں نہ اجزاء کے اعتبار سے نہ جزئیات کے اعتبار سے۔

وہ جزو الا نہیں ہے اور نہ مرکب ہے اجزاء سے یعنی نہ اسکی تحلیل و تفریق سے اجزاء نکل سکتے ہیں اور نہ وہ اجزاء سے مؤلف ہے کیونکہ متجزی یا مرکب ملنے سے اقتیاج الی اجزاء ہوگی جو متافی ہے و جوہر کے نہ وہ متناہی ہے اس لئے کہ قلم ہی مفادیر یا اعداد کی صفت ہوتی ہے اور باری تعالیٰ مقدار و عدد سے منزہ ہے۔

اور وہ متصف بالمآہیۃ نہیں ہے یعنی اس کی کوئی باہرہ فوجی

یا جنسی نہیں ہے جو ماہر کے جواب میں واقع ہو جیسے ماہر و بکر کے سوال
کیا جلسے تو جواب میں واقع ہوگا "انسان یا سوال کیا جائے انسان
جواب ہوگا حیوان۔ باری تعالیٰ کے لئے ایسی کوئی ماہیت نہیں ہے کیونکہ
نوع مرکب ہے جنس فیصل سے اور جنس جز ہے مرکب کے اور باری تعالیٰ
نہ مرکب ہے اور نہ جز مرکب ہے۔

"نمودہ متصف بالکیفیت ہے" مثلاً رنگ اذائقہ بوجزارة برودة
رطوبة بوسه وغیرہ اسے وہ متصف نہیں کیونکہ یہ خاص کر جسم میں پائی جاتی
ہیں ترکیب سے جسم میں جیسا مزاج پیدا ہوگا ایسی کیفیت اسی یا بالی
اور باری تعالیٰ ترکیب سے اور جسم سے پاک ہے تو ان کیفیات سے علیٰ غرہ ہوگا
"اور وہ کسی مکان میں ممکن نہیں" کیونکہ ممکن کہا جائے ایک
بعد کا دوسرے میں نفوذ کرنا چاہیے وہ بعد ثانی مہم ہو جیسے ممکن نہیں
ہیں یا متحقق ہو جیسے افلاطون کا مذہب ہے اسی بعد ثانی کو ممکن کہا
جاتا ہے جسے ممکن مگر کر دینا ہے کہ ممکن کے بعد اور اس بعد میں ممکن
ہو جائے اور باری تعالیٰ میں بعد اور مقدار کے متحقق نہیں اس لئے کہ
یہ قائم یا جسم ہوتا ہے یا تجزی کو قبول کرتا ہے اور باری تعالیٰ اس سے
مترتب ہے لہذا اس کے لئے کوئی مکان نہیں ہوگا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جو ہر فرد بھی تجز ہوا کرتا ہے حالانکہ اس
میں کوئی بعد نہیں جو دوسرے بعد مہم میں نفوذ کرے کیونکہ بعد ہونے
کی صورت میں جو ہر فرد نہیں رہیگا بلکہ تجزی ہو جائیگا پس تجزی و ممکن

کے لئے اگر بعد کا ہونا ضروری ہے تو جوہر فرد کو کیسے متخیر کیا جاسکتا ہے
تو اس کا جواب یہ ہے کہ متخیر اور ممکن ہیں تسکوی نہیں بلکہ ممکن خاص ہے
اور متخیر عام ہے۔ نیز کہا جاتا ہے اس فراغ متوہم کو جسے کوئی چیز بھرنے
چاہے یہ غلطی صحت اور ذوق بعد ہو یا غیر مستعد ہود دونوں کو عام ہے اور
مکان تمتد کے ساتھ خاص ہے۔ پس پہلی کی دلیل سے عدم ممکن فی امکان
ثابت ہوتا ہے عدم تخیر ثابت نہیں ہوتا۔

البتہ باری تعالیٰ متخیر بھی نہیں لیکن اس کی دلیل اور ہے وہ یہ
کہ اگر متخیر ہو تو ازل سے ہے یا بعد میں متخیر ہوا۔ اگر ازل سے متخیر مانو تو
چیز کا قدیم ہونا لازم آتا ہے حالانکہ ماسویٰ الشہ جمع عالم حادث ہے
کما بین۔ اور اگر بعد میں ہو تو واجب کا محل حادث ہونا لازم آتا ہے
اور حادث کا محل حادث ہوا کرتا ہے پس لازم آئیگا واجب قدیم حادث
ہو جائے۔ وہو باطل۔

نیز عدم تخیر برہوں بھی دلیل دی جاسکتی ہے کہ اگر باری تعالیٰ کو
متخیر کہا جائے تو چیز سے مساوی یا ناقص ہے یا زائد اگر مساوی یا ناقص ہو
تو متساوی ہونا لازم آئیگا کیونکہ چیز تمام ہی ہے اور اگر زائد ہو تو تخیر لازم
آئیگا کیونکہ بعض مطابق للبخیر اور بعض خارج لہذا بعض اور بخیر کو مستلزم ہوا
واضح رہے کہ باری تعالیٰ کے لئے جب مکان ہونا غلطی ہو گیا تو
اس کے لئے کوئی جہت نہیں ہوگی۔ علو، سفلی وغیرہ وہ نصف
نہیں ہوگا۔ کیونکہ جہت یا تو انتہائے مکان کو کہا جاتا ہے یا مکان ہی کے

بول جاتا ہے شیء آخری طرف نسبت کرتے ہوئے۔ توجہ یا عوارض
مکان میں سے ہے یا نفس مکان ہی ہے بالنسبۃ الی شیء آخر پس باری تعالیٰ
جب مکان سے منزه ہے جہت سے بھی منزه ہوگا۔

نہ اس پر زمانہ گزرتا ہے۔ اس لئے کہ زمانہ حادث چیزوں کیلئے
ہوتا ہے کیونکہ متکلیفین کے نزدیک زمانہ ایسے متحد کو کہتے ہیں کہ جس سے
دوسرے متحدہ کا اندازہ کیا جائے اور حکماء کے نزدیک مقدار حرکت فلک
کو زمانہ کہتے ہیں۔ پہلی صورت میں اس کا متحد ہونا دوسری میں حادث
ہونا لازم آتا ہے سو وہ حادث و متحد نہیں ہے۔

مش - بنیوامنی التخریہ ما ہو؟ وبما تشعبت المحاشی فی
اثبات الجمیۃ والجمیۃ للہ تعالیٰ۔

ج - جو تسبیحات ذکر گئے ان کی بنا یہ ہے کہ وہ واجب الوجود کی بنا
ہیں اور حدوث و امکان کے امارات میں سے ہیں۔

اور بعض مشائخ نے جو وجوہات ذکر کئے ہیں کہ عرض اس لئے نہیں
کہ اس کی بقا متعین ہے اور جوہر کے معنی جس سے دوسرا مرکب ہو اور جسم کے
معنی جو دوسرے سے مرکب ہو پس واجب اگر مرکب ہو تو اس کے تمام
اجزاء یا صفات کمال سے متصف ہوں گے جس سے تعدد لازم آئے گا یا
متصف نہیں تو نقص و حدوث لازم آئے گا۔ ملاحظہ ازہیں جسم جوئے کی
تفہیم میں تمام صورت و اشکال مقادیر و کیفیات سے متصف ہوگا یا بعض
سے۔ تمام سے ہو تو اجتماع ضد لازم آئے گا۔ اور بعض سے تو ترجیح بامریح

لازم آئیگا۔ کیونکہ سب امور و اشکال و مقدار میں نفسہ افادہ مدح و ذم
 میں برابر ہیں۔ اور محدثات سے بھی کسی کی ترجیح نہیں ہوتی پس ضرور چوگا
 کہ کسی شخص کے ذریعہ تخصیص ہو جس سے احتیاج الی الغیر لازم آئیگا بخلاف علم و
 قدرۃ اور ان کے اخذ و کسان میں اشکال ترجیح بلا مرجح کا نہیں ہو سکتا
 کیونکہ یہ صفات کمال میں سے ہیں اور اخذ و صفات بعض میں سے اس لئے
 ترجیح ہو جائے گی۔ نیز ان سے متصف ہونے پر مصنوعات دلالت کرتے ہیں
 ایسی وجوہات مقام تشریح میں بیان کرنا مناسب نہیں کیونکہ اکثر قوان
 میں سے غیر مسلم ہے نزد المتعقین پھر ان میں قیل و قال کی گنجائش بہت
 ہے اس لئے ہم نے جو وجہ بیان کی کہ یہ سب واجبہ الوجود کی منافی ہیں
 اسی پر بس کرنا بہتر ہے ورنہ مخالفین کے لئے میدان تنقید بہت وسیع ہو جائیگا
 مصنف نے تنزیہات کے ذکر میں بہت ہی بالغہ سے کام لیا ہے
 اور ایسے قیود پڑھائے ہیں جن کے ذکر کر بھی کوئی حاجت نہیں تاکہ
 مجسمہ جو باری تعالیٰ کے لئے جسم و جہت اعضا و اشکال نہ تھے ہیں ان کا
 اچھی طرح رد ہو جائے ان کا تمسک بعض نصوص سے ہے جن میں باری تعالیٰ
 کے لئے یذرحل ساق نزول من الفوق الی التحت وغیرہ کا ذکر ہے نیز
 عقلی طور پر بھی یہ استدلال کیلئے کہ جو بھی دو موجود فرم کیا جائے یا تو
 ایک دوسرے سے متصل ہوگا یا متفصل مبائن فی الجہۃ ظاہر ہے اللہ
 تعالیٰ عالم میں طول کیا ہوا نہیں ہے نہ عالم کا وہ محل۔ تب لا محالہ عالم
 سے جدا ہوگا کسی ایک جہت میں اور جو جہت میں ہوتا ہے وہ منحصر ہوتا ہے۔

اور ہر متخیز جسم یا جز جسم ہے پس اللہ تعالیٰ متخیز جسم یا جز جسم متشکل و
 قناتہی ہوگا۔ یہ دلیل بالکل بھوس ہے جو محض دہم پر مبنی ہے کیونکہ اس
 میں قیاس الخائب علی الشاہد ہے۔ کیا ضرور ہے کہ محسوس موجودین کے
 جو احکامات ہوں وہ باری تعالیٰ پر بھی صادق آئیں نیز دلائل قطعہ سے
 باری تعالیٰ کا منزه ہونا ان امور سے ثابت ہے پس جن نصوص میں ان کا
 اثبات ہے۔ ان کے بارے میں یا تو یہ کہا جائے کہ یہ منشاءات ہیں داخل جہن
 کی وجہ سے ان کا علم سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی کو نہیں یہی سلف کا طریقہ ہے۔
 یا ان کی ایسی تاویلات کی جائے جس سے ذات باری تعالیٰ پر نقص لازم
 نہ آئے اور دلائل قطعہ سے جو ثابت ہوا ہے اس کے مخالف نہو جائے
 تاخرین کا یہی مسلک ہے۔

س۔ هل يشبه الله تعالى شئ؟

ج۔ باری تعالیٰ کے مشابہ و مماثل کوئی چیز نہیں (پس مشکلم شئی) نہ ذات
 میں نہ صفات میں کیونکہ ذات میں اگر مماثل ہو تو توحید و جب باقی نہ رہے گی
 جو دلائل قطعہ سے ثابت ہو چکی ہے اور صفات میں اس لئے کہ کوئی شئی مشابہ
 نہیں ہو سکتی کہ مخلوقات کی جو صفت بھی لیا جائے مثلاً علم یا قدرت یا اللہ
 وہ عرضی حادث، ممکن اور متجدد ہے اور باری تعالیٰ کی صفات ازل و ذاتی
 واجب دائمی ہیں پس کسی حال میں بھی صفات مخلوق صفات خالق کے
 مانند اور قائم مقام نہیں ہو سکتے۔

مماثلت کی تشریح میں صاحب ہدایہ کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے

کہ اس کے تحقق کے لئے دو چیزوں میں جمع اوصاف کے اعتبار سے اشتراک
 ضروری ہے اگر کسی وصف میں بھی اختلاف ہو تو انہیں مماثلت نہیں ہوگی
 اور شیخ ابو المعین نے تفسیر میں ذکر کیا ہے کہ مماثلت میں الشئین کیلئے کسی
 ایک وصف میں برابری کافی ہے۔ اگرچہ ان میں متعدد وجوہ سے مماثلت پائی
 جائے جیسے کہا جاتا ہے زید عمرو کی مانند ہے علم فقہ میں جبکہ ان میں سفاہت
 میں برابری ہو۔ ابو المعین نے شیخ اشعری کے اس قول کو بھی ناسد بتلایا کہ
 مماثلت نہیں ہو سکتی جب تک جمع وجوہ میں مساوت نہ ہو کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ
 وسلم نے فرمایا ہے الخطیئة بالخطیئة مثلاً بمثل۔ اس میں مراد شارع کو محض مثلیت
 فی الکیل ہے اس لئے کہ وزن یا عدد حیات میں تفاوت ہوئے کے باوجود
 یہ الخطیئة بالخطیئة بالاتفاق جائز ہے پس صاحب بدایہ اور ابو المعین کے
 کلام میں ظاہر التعارض معلوم ہوتا ہے مگر حقیقت میں کوئی تعارض
 نہیں کیونکہ صاحب بدایہ نے جمع وجوہ سے مساوات کو مماثلت کے لئے
 جو شرط قرار دی ہے ان کا مقصد یہ ہے کہ جس وصف میں مماثلت کا
 دعویٰ کیا گیا ہو اس میں من کل الوجوہ مساوات ضروری ہے نہ کہ تمام
 اوصاف میں۔ اور شیخ اشعری کا مطلب بھی یہی ہے تو نص مذکور سے
 کوئی اشکال ان پر نہیں ہوگا کیونکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ کیل میں من
 کل الوجوہ مماثلت ہو نہ یہ کہ تمام اوصاف میں اس لئے کہ تمام اوصاف میں
 دو چیزوں کے درمیان اگر اشتراک ہو جائے تب تو دو چیزیں ہی نہیں
 رہ سکتیں بلکہ دونوں ایک ہو جائیں گی۔

رس ۲۲۔ اهل یخرج عن علم الله تعالى وقدرته شئاً ؟
 وج۔ باری تعالیٰ کے علم و قدرت سے باہر کوئی چیز نہیں کیونکہ اگر بعض چیزیں خارج ہوں تو ان کے اعتبار سے جہل اور غفلت لازم آئیگا جو ذات باری تعالیٰ میں نقص ہے۔ نیز تمام چیزیں بالنسبۃ الی الشرائک درجہ میں ہیں پس بعض سے علم و قدرت کے تعلق کے لئے کسی مرتبہ کی ضرورت ہوگی تاکہ ترجیح بلا مرجع لازم نہ آئے لہذا باری تعالیٰ محتاج ہوگا مرجع کی طرف جو منافی واجب ہے۔ علاوہ ازیں مخصوص تطفیہ سے باری تعالیٰ کے علم و قدرت کا تمام اشیاء کو محیط ہونا مراحتہ ثابۃ ہے اس سے فلاسفہ کا رد ہو گیا جو کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ جزئیات کا عالم نہیں اور وہ ایک سے زیادہ پیدا کرنے پر قادر نہیں اور دوسریہ کا بھی جو کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ اپنی ذات کا عالم نہیں اور نظام معشرتی کا بھی جو کہتا ہے کہ باری تعالیٰ جہل اور قبح کے پیدا کرنے پر قادر نہیں۔ اسی طرح بلخی کا جو کہتا ہے کہ ہندو کے جیسے افعال پر خدا قادر نہیں۔ اور سب معجزہ کا جو کہتے ہیں کہ افعال نبیؐ پر خدا قادر نہیں۔

رس ۲۳۔ هل لله صفات ثبوتیہ ؟ بینوا الاختلاف فیہا مع دلایل اهل السنۃ والجماعۃ۔

وج۔ اہل حق کے نزدیک باری تعالیٰ مستقل صفات ہیں جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں۔ معجزہ اور فلاسفہ کے نزدیک جب تعالیٰ کی ذات بحث کے علاوہ کوئی زائد صفت اس کے ساتھ قائم نہیں

ہے۔ البتہ اسی ذات کا تعلق جب معلومات سے ہو تو اے عالمِ اقدس و راز سے ہو تو قادر کہا جاتا ہے۔ پس ذات ایک ہی ہے مختلف اعتبارات سے اس کو مختلف ناموں سے تعبیر کیا جاتا ہے لہذا اس طرح نہ ذات میں کثرت ہوگی اور نہ تعدد۔ مگر لازم آئے گا جو خلافِ توحید ہے۔

اہل حق کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا عالمِ قادر و حی و یسبح و یمجید وغیرہ ہونا مستلزامِ نقل و ثباتِ مسلم ہے اور ظاہر ہے کہ عرفاً و لغتاً یہ الفاظ مفردات نہیں ہیں اور واجب کے مفہوم سے ایک زائد معنی پر سب الفاظ دلالت کرتے ہیں اسی زائد معنی کو صفت سے تعبیر کرتے ہیں۔ نیز یہ بھی قاعدہ ہے کہ مشتق کا اطلاق کسی پر جب ہوتا ہے جبکہ ماخذ اشتقاق اس کے لئے ثابت ہو تو باری تعالیٰ کو عالم و قادر کہنا جب صحیح ہوگا کہ علم و قدرت کی صفت اس کے لئے ثابت ہو پس معتزلہ و فلاسفہ کا ضد پر عالم و قادر کا اطلاق کرنا صحت علم و قدرت نہ مان کر ایسا ہے کہ کوئی ایسی چیز کو اسود کہے جس میں ہوا نہ ہو ابیض کہے جس میں بیاض نہ ہو جیسے یہ اطلاق غلط ہے۔ اسی طرح صفت علم و قدرت کا انکار کر کے عالم و قادر کہنا بھی غلط و باطل ہے۔

علاوہ ازیں نصوص قطعیہ سے بھی صفت علم و قدرت وغیرہ ثابت ہیں پھر عالمِ نظیر کرو کہ کس خاص نظام کے مطابق اسے باری تعالیٰ نے پیدا کیا ہے کیا صفت علم و قدرت و جمود کے بغیر یہ ممکن ہے؟

ہمارے مذہب پر تعدد و تضاد لازم آئے گا لیکن اس میں کوئی استحالہ نہیں کیونکہ تعدد و تضاد قدریہ محال ہے صفات کا تعدد محال نہیں جیسے

پہلے بیان ہو چکا ہے۔

البتہ معتزلہ اور فلاسفہ کے مذہب پر شکال باقی رہتا ہے کہ علم و قدرتہ وغیرہ جب کوئی معنی نالیم نہیں بلکہ یہ سب عبارت عن الذات ہیں تب ارادہ عالم و قادر، صی صانع، معبود و ایک ہو جائیں گے ان میں کسی قسم کا تغایر نہ ہوگا حالانکہ لغت و عرفانہ الفاظ تغایر المفہوم ہیں۔ نیز جب صفات تمھانے نزدیک عین ذات اور متحد مع الذات ہیں اور صفات کی حقیقت یہ ہے کہ قائم بالغیر ہوں تو جس کے ساتھ متحد ہیں یعنی واجب الوجود وہ بھی قائم بالغیر ہوگا۔ جو ظاہر البطلان ہے۔

واضح رہے کہ علم و قدرتہ وغیرہ جن صفات میں نزاع ہو رہا ہے وہ اس معنی کر کے نہیں جیسے مخلوق میں پائے جاتے ہیں یعنی کیفیات حادثہ اعراض اور فنا ہو جانے والی کیونکہ ایسی صفات سے باری تعالیٰ متصف نہیں۔ ہاں وہ صفات ازلی باقی اور غیر عرض ذات باری تعالیٰ سے زائد اور اس کے ساتھ قائم ہیں یا نہیں اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک اس معنی کے اعتبار سے بھی ثابت نہیں ہمارے نزدیک ثابت ہیں اور ازل ہیں بخلاف کراسیہ کے کہ وہ حادث کہتے ہیں تو باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا جس کا محال ہونا پہلے ثابت کر گئے ہیں اور وہ صفات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں کیونکہ جس کی صفت مائی جاتے اس کے ساتھ ہی وہ صفت قائم ہوتی ہے معتزلہ باری تعالیٰ کے لئے صفت کلام تو مانتے ہیں مگر غیر باری تعالیٰ میں قائم کہتے ہیں جو حقیقت صفت کا اثبات نہیں بلکہ انکار ہے۔

س۔ صفاتہ تعالیٰ میں ذاتہ اور غیرہ وما اراد المصنف بقوله
 دھمی لاہود لا غیرہ ؟

ج۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے باری تعالیٰ کیلئے صفات ثابت کرنے کے
 بعد ذات اور صفات کے تعلق کو ”دھمی لاہود لا غیرہ“ سے بیان کیا کیا
 صفات نہ میں ذات ہیں جیسے فلاسفہ کا مذہب ہے اور نہ غیر ذات ہیں
 کہ تعدد و کثرت قدر لازم ہے۔ اس سے یہ اشکال بھی رفع ہو گیا کہ میں
 ماننے کی وجہ سے تو نصاریٰ کی تکفیر کی گئی حالانکہ تم آگے قدیم مانتے ہو
 کیونکہ اگرچہ نصاریٰ عظم حیات اور وجود تین صفت مانتے ہیں مگر ساتھ ہی
 یہ بھی ان کا عقیدہ ہے کہ علم عیسیٰ میں منتقل ہو گیا پس اس انفکاک کے عقیدہ
 سے تعدد و کثرت ذات قدیمہ میں لازم آیا جو منافی توحید ہے اس لئے ان
 کی تکفیر کی گئی اور آشاعرہ چونکہ انفکاک کے قائل نہیں تب تکثرت جو منافی
 التغایر والا انفکاک ہے لازم نہیں آئے گا۔

لیکن تغایر و انفکاک پر تکثرت کو موقوف بنانے میں یہ اشکال ضرور
 وارد ہو گا کہ اگر اعداد کے مراتب آحاد تعدد اور تکثرت ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے تاکہ
 ان میں تغایر نہیں کیونکہ جز کل کے تغایر نہیں ہوتا ہے۔

نیز تغایر و انفکاک کی نفی پر بتکلف عدم تعدد و کثرت کی تفسیر معرانی
 ہی ہے مجمل ہے کیونکہ اہل السنۃ والجماعت تو تعدد صفات کے منکر ہی
 نہیں بلکہ معترف ہیں چاہے ان میں تغایر جائز ہو یا نہ ہو۔ پس حد کے
 انکار سے جواب دینا خروج عن المذہب ہو گا۔ لہذا معترضہ کے اعتراض

لزم تعدد کو تسلیم کرتے ہوئے یہ جواب دینا چاہیے کہ ذات قدیمہ کا تحقق تو محال اور متلازم شرک ہے جیسے نصاریٰ کا مذہب ہے مگر ذات واحدہ کیلئے صفات قدیمہ متحدہ کا ثابت ہونا محال نہیں اور نہ یہ نافی توحید و متلازم و شرک ہے۔

البتہ ان صفات قدیمہ کو واجب الوجود لہذا تھا نہ کہنا جس سے تعدد الہ کا اشتباہ ہو جو سرسرناتی توحید اور باطل بدیل الوجود اخیر ہے اور نہ واجب الوجود غیر لہ کہا جائے جس سے اشکال بالغیر کا اختراع ہو بلکہ یہ صفات واجب الوجود ہیں ایسی ذات کی طرف علی سبیل الایجاب مستند نہ ہوتا ہونے کی وجہ سے جو واجب الوجود لہذا ہے یعنی ذات باری تعالیٰ جو نہ عین صفات ہے نہ غیر صفات پس جنہوں نے صفات کو واجب الوجود کہا ہے ان کا مطلب بھی یہی ہے کہ صفات واجب ہیں ذات واجب کی وجہ سے بذات خود صفات واجب نہیں بلکہ ممکن ہیں اور ہر ممکن حادث ہے کہ قاعدہ سے ایسا ممکن مستثنیٰ ہے جو ذات قدیم واجب الوجود کے ساتھ قائم ہو اور ذات کی جہت واجب ہو۔ اب صفات کے ممکن بذاتہا ہونے کے باوجود قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں اور یہ صفات قدیمہ چونکہ واجب الوجود لہذا نہیں اس لئے تعدد الہ کا شبہ بھی نہیں ہوگا ہاں صفات پرستوں کا قدیم کے اطلاق سے بھی احتراز کرنا بہتر ہے تاکہ کوئی ہر قدیم کو قائم بالذات متلصف بصفات الوہیت سمجھ کر تعدد الہ کا اشتباہ میں نہ پڑ جائے۔ فافہم فان هذا من مزال الالذام حتی وقعت

العقلاء ههنا في ظلمات الاوهام وقصرت عن درك كنهها الانعام
فلذا ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات والكرامية الى
نفى قدمها والاشاعرة الى نفى غيريتها وعينيتها۔

س۔ انیس فی کون الصفات لاعمین ولا غیر دفع التخصیص وحوماً
ج۔ ایک شئی سے جو مفہوم ہوتا ہے دوسرے سے بعینہ ہی مفہوم ہوتا ہو
تو ان میں عینیت ہے، ورنہ غیرت ہے یہ معنی اگر عین و غیر کے ہوں تو عیناً یہ
تخصیص نہیں کیونکہ ان کے درمیان کوئی واسطہ نہیں نکلتا ہے۔ اس
معنی کے مطابق لاطین و لائیکر کنا فرج بعینین ہے جو محال ہے لیکن
اشاعرہ غیر کی تفسیر محاورت فی المقوم سے نہیں کرتے بلکہ دو چیزوں میں
ایک کا وجود دوسرے کے نہ ہوتے ہوئے اگر متصور ہو سکے تو اس کو غیرت
کہتے ہیں اور عینیت اتحاد فی المقوم کا نام ہے اس تفسیر کے مطابق عین اور
غیر تخصیص نہیں ہونگے کیونکہ ان میں واسطہ نکل آتا ہے۔ ممکن ہے کہ
روحانی میں ایسا تعلق ہو کہ ایک کا وجود دوسرے سے متغک نہ ہو سکے
اور نہ دونوں متحد المقوم ہوں تو ان میں نہ عینیت ہوگی نہ غیرت
جیسے جز اور کل کا تعلق اور صفات اور ذات باری تعالیٰ کا تعلق اسی
طرح صفات باری تعالیٰ کے آپس میں ایک دوسرے سے تعلق ظاہر ہے
ان مثالوں میں متعلقین متحد المقوم نہیں اس لئے ان میں عینیت نہیں
ہوگی۔ اسی طرح ایک کا وجود غیر دوسرے کے ناممکن ہے اس لئے کہ
جز و جزو کی حیثیت سے بغیر کل کے نہیں پایا جاسکتا ہے اور کل بغیر

جزا کے باقی نہیں رہ سکتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ذات ہمارے تعالیٰ بغیر صفات کے یا صفات بغیر ذات کے نہیں پائے جاسکتے ہیں کیونکہ ذات و صفات قدیم و ازلی ہیں اور ازلی پر عدم طاری ہوتا محال ہے پھر کیسے ایک وجود اور دوسرا عدم ہو گا پس ان میں غیریت کبھی معنی وجودِ واحد یا عند عدم الآخر نہیں ہوگی۔ ہاں حادث کے صفات ذات سے متاثر ہیں۔ کیونکہ ذات کا وجود صفت معینہ کے بغیر ممکن ہے :

ارتقاء عقیدتیں کے اشکال سے بچنے کے لئے اشارہ دے بغیر
 کی جو تفسیر کی کہ ایک کا وجود دوسرے سے منفک ہو سکے اس پر دوسرے
 اشکالات وارد ہوتے ہیں کہ غیریت کے لئے جانیں سے انفکاک صحیح ہونا
 مراد ہے یا ایک جانب سے اگر جانیں ضروری ہو تو صانع اور عالم ہیں
 غیریت نہیں رہی کیونکہ اگرچہ صانع کا وجود مقصود سے عدم عالم کی تقدیر
 پر مگر عالم کا وجود صانع کے وجود سے منفک نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ
 صانع کا عدم محال ہے اسی طرح عرض اور محل میں مخالفت نہیں رہی
 کیونکہ اگرچہ محل کا وجود ممکن ہے بغیر عرض کے مگر عرض کا وجود بغیر محل
 کے نہیں ہو سکتا ہے حالانکہ باا تفاق صانع اور عالم، عرض اور محل
 میں مخالفت ہے۔ پس غیریت کے لئے جانیں سے صحت انفکاک موقوف
 قرار دینا باطل ہے اور اگر ایک جانب سے صحت انفکاک غیریت کے
 لئے کافی ہے تو جزا اور کل ویسے ہی ذات اور صفت میں بھی غیریت
 ہو جائے گی کیونکہ جزا کا تحقق بغیر کلی کے جائز ہے جیسے دس کے عدد سے

نوا ساقط کر دو تو دس میں کا ایک موجود ہے اور دس جو کل ہے وہ معدوم ہے اسی طرح ذات باری تعالیٰ کا وجود بغیر صفات کے جائز ہے بالنظر الی ذاتہ اگرچہ صفات قدیم ہونے کی وجہ سے ایسا نہیں ہوگا۔

اگر کوئی یوں کہے کہ ہماری مراد شق اول ہے مگر اس معنی کر کے کہ ہر ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ ممکن تصور ہو چاہے عدم آخر فرضی ہی ہو اور نفس الامر میں محال ہو پس صانع اور عالم میں مفارقت منفی نہیں ہوگی کیونکہ عالم کا وجود اگرچہ نفس الامر میں بغیر صانع کے نہیں ہو سکتا ہے لیکن وجود عالم کا تصور ممکن ہے عدم وجود صانع کے ساتھ چاہے بعد میں دلیل سے وجود صانع ثابت ہو جائے۔ اگر تصور وجود عالم بغیر وجود صانع کے محال ہوتا تو وجود صانع پر دلیل لانا باعث سبکدھال ہوتا کیونکہ تحصیل حاصل محال ہے البتہ جز اور کل میں مفارقت نہیں کیونکہ جز کا تصور عدم کل کے ساتھ ممکن نہیں جیسے دس کا ایک دس معدوم ہو جانے کے بعد نہیں پایا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ ایک جس کو اخفاقت و نسبت ہے دس کی طرف باعتبار جز ہونے کے اس نسبت کے ساتھ بغیر دس کے نہیں پایا جاسکتا ہے لہذا نو ساقط کرنے کے بعد جو ایک ہوگا وہ ایک منفرد ہوگا۔ جس کی جزئیت باطل ہوگئی ہے اب اس کا تصور جز کا تصور نہیں۔

یہ توجیہ اعتراض اول کے دفعیہ کے لئے کافی نہیں کیونکہ اشارہ نے تصریح کی ہیں کہ صفات کے آپس میں مفارقت نہیں حالانکہ ہر صفت کا

تصور دوسرے کے عدم کے ساتھ فی نفسه ممکن ہے لہذا تمھاری توجیہ کے اعتبار سے مغائرت لازم آجائے گی اس سے معلوم ہوا کہ غیریت سے ان کی یہ مراد نہیں بلکہ ایک کا وجود دوسرے کے حقیقی عدم کے ساتھ ہو تو غیریت ہے اور صفات بوجہ قدیم ہونے کے ان پر عدم کا طاری ہوا محال ہے۔ علاوہ انہیں اس توجیہ سے عرض یا در محل کا جواب نہیں ہوا کیونکہ وجود عرض کا تصور بغیر محل کے نہیں ہو سکتا ہے (لما عدن ان وجود الاشراض فی انفسھا هو وجودھا فی محلھا)۔

نیز جزو کلی سے مغائرت نہ ہونے میں وصف اضافت الی النکل کا جو اعتبار کیا گیا اس لحاظ سے تمام متضائفین میں مغائرت نہیں ہو سکتی کیونکہ اب کا وجود باعتبار المضافۃ الی اللابن کے بغیر اس کا تصور نہیں ہو سکتا اسی طرح ابن کا وجود بغیر اب کے آخ کا وجود بغیر اخ کے علیٰ ہذا القیاس غلہ کا وجود بغیر معلول کے اس لئے کہ ان میں محض مصداق مراد نہیں بلکہ مع الاضافۃ الی الآخر پس منسوب اسیر بغیر اضافۃ نہیں ہو گی حالانکہ یہ سب کے سب مغائرت ہیں اور اعتبار اضافۃ سے یہ مغائرتیں نہ ہوتے حتیٰ کہ غیر غیر میں بھی غیریت نہیں رہتی کیونکہ غیریت اس لئے اضافیہ میں ہے ہر ایک کی غیریت بالنسبۃ الی الآخر ہے اور مع النسبۃ بدون آخر کے متحقق نہیں ہو گا۔ پس اس اعتبار سے انفکاک فی الوجود نہ ہونے کی وجہ سے غیر غیر میں غیریت منتفی ہو جائیگی۔ دہا ہوا لثنا قضا صریحا۔

بعضوں نے لایعن ولا غیر کی یوں تفسیر کی ہے کہ لایعن سے مراد

مفہوم دونوں متحد نہ ہوا اور لا غیر سے مراد وجود دونوں متحد ہوں جیسے
محمول اور موضوع کا حال ہے کہ حمل کیلئے مفہوم کے اعتبار سے ان میں
تغایر اور مصداق اور وجود کے اعتبار سے اتحاد ضروری ہے کیونکہ مفہوم
میں تغایر نہ ہو تو مفید للحکم نہیں ہوگا جیسے الانسان انسان اور وجود
میں متحد نہ ہو تو حمل صحیح نہیں ہوگا جیسے الانسان حجر بخلاف الانسان
کاتب کے کہ یہ صحیح ہے اور مفید للحکم ہے۔

مگر یہ تفسیر بھی صحیح نہیں کیونکہ بعض صفات کا اگر وہ ایسا حمل
صحیح ہے ذات پر جیسے عالم قادر اور باقی صفات مشتقہ لیکن علم قدرت
حیوۃ وغیرہ صفات محضہ کا حمل نہیں ہو سکتا ہے ذات پر کمالا کی نفی سخاۃ
قولک الواجب علم او قدرة۔

اسی طرح اجزاء غیر محمول علی الكل پر یہ تفسیر منطبق نہیں جیسے
دہل اس کا جزو ایک یہ عین بھی نہیں اور نہ غیر سے یا زید اس کا جزو
اس کے ساتھ یہ عین زید نہیں اور نہ غیر ہے پس حمل صحیح ہونا چاہئے تھا
حالانکہ حمل صحیح نہیں کیونکہ وجود کے اعتبار سے یہ اجزاء کل کے تغایر میں
شیخ ابوالعین نے تبصرہ میں اجزاء غیر محمولہ کا کل سے متعارف نہ ہونے
کے اثبات میں یہ کہل ہے کہ عشرہ میں سے واحد کا غیر عشرہ ہونے کا وہ
زید کا ساتھ غیر زید ہونے کا مشکبہن یا معتزلہ میں سے کوئی ناکل نہیں ہونے
جعفر ابن حارث معتزلہ کے اور اس کا قول جہالت پر مبنی ہے کیونکہ
شیء کا غیر نفس ہونا محال ہے اور اس میں ہی لازم آتا ہے کیونکہ شر

واحد کو بھی شامل ہے مع دوسرے احاد کے۔ ایسے یہ واحد مع دوسرے
 احاد تسعة کے عشرہ ہے تو اب عشرہ کا غیر ہونا گویا نفس کا غیر ہونا ہے
 اسی طرح زید شامل ہے ہاتھ سمیت تمام عضو کو تو ہاتھ کو غیر زید کہنا
 درحقیقت غیر ہاتھ کہنا ہے۔ لیکن ابوالمعدی کی توجیہ منسطح ہے
 ہے کیونکہ عشرہ کا اطلاق مجموع احاد پر ہے۔ من حیث مجموع ہا یکہ احد
 بر عشرہ کا اطلاق نہیں ہو رہا ہے کہ غیر عشرہ بتانے سے غیر نفس ہونا لازم
 آجائے۔ اسی طرح زید کا اطلاق مجموع اعضا پر من حیث المجموع ہے ہر ایک
 جزو بر زید کا اطلاق نہیں ہو رہا ہے کہ کسی جزو کو زید کے غیر بتانے سے
 غیر نفس ہونا لازم آجائے۔ فہم۔

س۔ بینوا صفات تعالیٰ الکمالیۃ ماہی؟

ج۔ باری تعالیٰ کی صفات ازلیہ یہ ہیں "عتمہ" کہ اس صفت کا
 تعلق جب معلومات سے ہو تو تمام معنویات منکشف ہو جاتے ہیں
 پس باری تعالیٰ کو جس وصف علم سے ہر ایک چیز کی خبر و ازالہ سے ہے
 "قدرة و قوت" کہ جب صفت قدرة کا تعلق مقدرات سے ہوتا
 ہے تو اس کے ذریعہ باری تعالیٰ مقدرات پر اثر کرتا ہے "حیوة"
 کہ یہ صفت علم و قدرت کو موجب ہے یعنی علم و قدرت و غیر صفات
 باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہو چکی ہیں۔ بدیل استیلا کون صانع الہم
 غیر عالم و قادر۔ اور علم و قدرت غیبی صفات سے ایسی ذات صفت
 نہیں ہو سکتی جو حجت نہ ہو پس ان صفات کا ثبوت صحیح ہونا موقوف ہے

صفت حیوۃ پر لہذا یہی اس کے لئے علم و قدرت صفات ازلی ہیں
 ہیں۔ اسی طرح حیوۃ بھی اس کی صفت ازلی ہے۔ "سمع۔ بصر" کہ سمع کا
 تعلق جب سموعات سے اور بصر کا تعلق مہمات سے ہوتا ہے تو ان کا
 علی وجہ الکمال ادراک کرتا ہے جو ادراک علمی سے زائد ہوتا ہے سمع و
 بصر سے باری تعالیٰ کے ادراک کی کیفیت ایسی نہیں جیسی مخلوقات کے ہے
 یعنی اعضا کا ہونا اور جس بصر کا متاثر ہونا مبصر سے اور جس سمع میں ہو
 متکیف بالصوت کا پہنچنا۔ کیونکہ یہ سب خواص اجسام سے ہیں جس
 سے باری تعالیٰ منزہ ہے۔ الغرض اپنی سماعت اور بصارت پر قیاس
 کر کے باری تعالیٰ کے لئے ان کا تحقق محال بنانا حماقت ہے کیونکہ یہ قیاس
 الشاہ علی الغائب ہے جو سلسلہ باطل ہے جیسے دوسری صفات باری
 تعالیٰ علم و قدرت وغیرہ مخلوقات کی صفات کے غیر ہیں اسی طرح
 سمع و بصر بھی مخلوقات کی جیسی نہیں ہے۔

یہ شبہ نہ ہو کہ سمع و بصر قدیم ہونے سے سموعات اور مہمات
 کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا کیونکہ قوت ادراک ہونے سے یہ ضرور نہیں
 کہ ہر وقت وہ درکات کا ادراک کرتی رہے جیسے مخلوق کو قوت سماعت
 ہے تو کیا ہر وقت آوازیں کان میں گونجتی رہتا ضروری ہے؟ بلکہ جس
 وقت آواز بٹے گی اس وقت سے ادراک ہوگا ویسے ہی باری تعالیٰ
 کے لئے صفت سمع و بصر تو ازل سے ہے لیکن جب سموعات و مہمات
 ہونگے اس وقت ان کے ساتھ ادراک کا تعلق ہوگا۔ قیاس علی العلم

والقدرة کہ یہ صفات قدیم ہیں اور معلومات و مقدرات حادث ہیں
تو عند الحوادث تعلق ہوگا۔ صفات کا اپنے متعلقات سے نہیں تعلق
حادث ہے اور صفات قدیم ہیں۔ قدرت ارادۃ و مشیتہ ان
دونوں سے مراد وہ صفت ہے جس سے کسی مقدر کو موجود یا معدوم
کرنے میں جس وقت اور جس طرح چاہتا ہے خاص کر لیتا ہے یہ صفت
قدرة اور علم کے علاوہ مستقل صفت ہے کیونکہ قدرت کی نسبت مقدر
کی ہر ایک جہت سے برابر ہے پس اس کے ذریعہ مقدر کے وجود و عدم
اور خصوصیت زمان و مکان میں سے کسی کی ترجیح نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح
علم بھی مرجع نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ علم وقوعی شئی کے تابع ہوتا ہے یعنی
میلے چیز واقع ہونے والی ہے اسی کے مطابق علم ہوگا۔ پس نفس وقوعی کے
لئے یہ کیسے مرجع ہوگا لہذا ارادۃ مستقل صفت ازلی ہے احد المفردین کے
وقوع کی ترجیح کے لئے جب اس کا تعلق کسی ایک کے وقوع سے ہوگا اس
تفصیل سے کہ اس کا رد ہو گیا جو کہنے ہیں کہ مشیت صفت قدیم ہے اور ارادہ
حادث ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے کیونکہ مشیت ارادہ
ایک ہی صفت ہے اور وہ ازلی ہے جو محال ہونے قیام حوادث کے
ذات باری تعالیٰ سے نیز اس کا بھی رد ہو گیا جو ارادہ کو صفت حقیقیہ
نہیں مانتے بلکہ خدا کا ارادہ جب اپنے فعل سے متعلق ہو تو میں بتلائے
ہیں کہ وہ اپنے فعل میں مجبور مادی اور مغلوب نہیں ہے اور جب فعل
غیر سے متعلق ہو تو کہتے کہ ارادہ خدا سے مراد امر ہے اس کا بطلان تو

بالکل ظاہر ہے۔ کیونکہ ارادہ کے بعد مراد کا واقع نہ ہونا عجز مرید پر ال ہے اور باری تعالیٰ کا عاجز ہونا محال ہے تو اگر ارادہ سے امر کے معنی لئے جائیں تو نامور بہ جو مراد ہے اس کا وقوع امر کے بعد ضروری ہو گا تاکہ عجز لازم نہ آئے حالانکہ تمام افسان نامور بالا ایمان والا حکام عین کے باوجود محدود ہے چند افراد میں اس کا وقوع ہے اور اکثر کا وقوع وفا جرمیں۔ امر و مشیت اگر ایک ہوتے تو خلف نہ ہوتا معلوم ہوا کہ مشیت اور امر دو چیز ہیں۔

فعل التخلیق تفریق تاکہ ان سے مراد وہ صفت ازلی ہے جس کے ذریعہ اور اس قسم کے افعال جیسے احیاء امواتہ تصویر صادر ہوتے ہیں اسی کو مشکلیں صفت تکوین سے موسوم کرتے ہیں اس کا مستقل صفت ازلی ہونا تریبہ کا مذہب ہے اور اشاعرہ کے نزدیک مستقل صفت نہیں بلکہ یہ صفت قدرہ کے تعلقات کے اسماء ہیں۔ قدرہ کا تعلق رزق سے ہو تو رزق خلق سے ہو تو تخلیق علیٰ ہذا القیاس اس کی مزید تفسیل تکوین کی بحث میں آئے گی۔ کلاماً یہ وہ صفت ازلی ہے جس سے باری تعالیٰ کلام کر سکتا ہے پس نظم قرآن جو مرکب من الحروف ہے۔ تفسیر اسی صفت کی ہے جو قائم باذات ہے جیسے جب کوئی حکم کرتا ہے یا منع کرتا ہے یا خبر دیتا ہے تو اولاً اپنے ذہن میں ایک مضمون پاتا ہے پھر اس کا اظہار کرتا ہے خواہ عبارتیک ہو یا کتابت سے یا اشارہ سے پس حقیقہ کلام وہی مضمون (یعنی مضمون فی انفس) کا نام ہے جس کو کلام نفسی کہا جاتا ہے

اور زبان کلام نفسی پر دلالت کرتی ہے اس لئے مجازاً الفاظ و اصوات
سے مرکب کو بھی کلام کہتے ہیں یعنی کلام لفظی۔
ذہن و دل کی بات کو کلام کہنا زمانہ قدیم سے معروف ہے چنانچہ
اخطل شاعر کہتا ہے۔

ان الکلام لفظی القواد و اتمما جعل اللسان علی القواد و لیل
اور واقعہً بیعت ابو بکرؓ کے بارے میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں
کہ انصار کی مجلس میں میں اور ابو بکرؓ گئے۔ و زورت فی نفسی مغالترہ ففعل
ابو بکرؓ الخ۔ اسی طرح عام محاورہ میں بھی کہا جاتا ہے کہ میرے دل میں ایک
بات ہے جو کہنا چاہتا ہوں۔ پس ان استعمالات سے بھی بالکل واضح
ہو گیا کہ حقیقۃً کلام دل کے معنوں کو کہا جاتا ہے۔ اگرچہ تعبیر زبان کو
بھی مجازاً کلام کہتے ہیں۔

باری تعالیٰ کے لئے صفت کلام ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اجمالاً
اور روایات متواترہ سے باری تعالیٰ کا متکلم ہونا ثابت ہے اور متکلم
بغیر صفت کلام کے محال ہے لہذا یہ صفت بھی قطعاً ثابت ہے۔
سنت۔ فصلو احقیقۃ کلام اللہ ما ہی؟

ج۔ کلام باری تعالیٰ کی صفات ازلی ہیں سے ہے اس کے کلام میں حرف
و صوت سے مرکب ہو تو قدیم نہ ہے۔ اس لئے کہ جو چیز قدیم ہوتی ہے
وہ کسی کے تجسم نہیں ہوتی ہے اور کلام لفظی جو مرکب حروف و اصوات
سے ہوتا ہے اس میں تقدیم تاخیر ہوا کرتی ہے مثلاً زید میں جب تک زے

حروف و صوت ہیں کہ کلام اس کا نام

دے کر لیں گے سب ارادہ ہوگی علیٰ ہذا القیاس۔ لہذا حروف و اصوات
سے مرکب ہو کر لفظ کلام اس کی صفت نہیں۔ اس سے ضبذ اور کریمہ
سبب کہ کبھی بظن ہو گیا جو کہتے ہیں کہ کلام اس حروف و اصوات
سے مرکب ہوئے ہوئے کلمہ ہے۔

باری تعالیٰ کے لئے کلام ثابت کرنے سے سکوت و اوائت کی بھی
نہی ہوئی یعنی یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ باری تعالیٰ اپنی ذات میں کلام
موزون نہیں کرتا ہے یا آیت وغیرہ کے فقدان کے سبب کلام کرنے
پر قادر نہیں۔ باری تعالیٰ اسی صفت کلام کے ذریعہ حکم بھی کرتا ہے نہی
بھی اتھرت بھی دیتا ہے نہ بھی کرتا ہے۔ پس کلام کا تقسام امر نہی خبر نکر
وغیرہ کی طرف تقسیمی نہیں جیسے منس کا انقسام بالذات کی طرف یا فاعل کا
کی طرف ہوتا ہے کہ غیر اقسام کے قسم کا وجود ہی نہ ہو پھر ان اقسام کی
رد سے کلام کو منس جن صفات متعددہ بتلایا جائے بلکہ کلام صفت واحدہ
ازلیہ و اتم بذات لہ ہے اور یہ اقسام اضافات کے سبب سے پیدا ہوئے
ہیں۔ غیر یہ تعلق کے اعتبار سے خبر اور ماوربہ سے ہر قواعد علیٰ ہذا القیاس
نہ اضافت کلام و حد ہے جس میں نکر آتا ہے تعاقبات کے اختلاف
کے سبب سے جب علم و قدرہ وغیرہ یہ ایک صفت میں اپنے متعلقات
سے تعلق کے اعتبار سے تعدد و تکرر ہے مگر فی حد ذاتہ واحد ہے بعض
کے صفت کلام کو ایک ثابت کرنے کے لئے کلام کو ازنا منکر فی الخبر مانا
ہے اور باری اقسام کلام کو تاویل کر کے خبر میں داخل کر دیا ہے کہ امر میں خبر

ہے استحقاق ثواب کی فعل پر اور استحقاق عقاب کی ترک پر اور
 نہیں ہیں اس کے برعکس اور نداء میں خبر ہے طلب اجابت کی علیٰ ہذا
 انقیاس لیکن ان کے معنی میں حقیقتہً اختلاف ہوتے ہوئے سب کو
 بتاویل ایک بنا دینا محض تکلف ہے۔

چونکہ معتزلہ کلام باری تعالیٰ کو حادث بتلاتے ہیں (جیسے
 آگے آئے گا) اس لئے وہ اہل السنۃ پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ کلام
 جس میں امر و نہی اور خبر ہے امر ازل ہی ہو جیسے تم کہتے ہو تو لازم آئیگا
 کہ بغیر امور کے امر ہو اور بغیر نہی کے نہی ہو کیونکہ مامور و منہی تو ازل
 میں نہیں۔ ایسا امر و نہی تو حاققت اور موجودگی ہے اسی طرح ازل میں خبر
 ماضی کے عنوان سے جیسے انا ارسلنا نوحا وغیرہ سراسر کذب ہو گا
 کیونکہ یہ واقعات تو بعد میں ہوئے حالانکہ ان غیوب سے باری تعالیٰ کی
 تنزیہ واجب ہے جس کی یہی راہ ہے کہ کلام کو حادث مان لو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کلام ازل میں امر و نہی اور خبر کی طرف
 منقسم ہی نہیں بلکہ صالح ہے سب کا جب مامور و منہی کا حادث ہو گا
 بصورت امر و نہی اس معنی صالح قدیم کی تعبیر ہوگی۔ اس صورت میں
 کوئی اشکال نہیں یا ازل میں منقسم تو مانتے ہیں مگر امر ازل میں ہونے
 سے یہ مراد نہیں کہ اسی وقت مامور سے طلب نفل ہو رہا ہے جس سے
 سخاوت کا شائبہ ہو بلکہ یہ مطلب ہے کہ جب مامور موجود اور اہل ہو گا
 اس وقت اس کے لئے مامور بہ کا کرنا ضروری ہے ایسی صورت میں

مامور کا وجود خدا لا ضروری نہیں بلکہ علم آمر میں وجود کافی ہے جیسے
 کسی کو معلوم ہوا کہ اس کے مرنے کے بعد اس کے گھر ایک لڑکا پیدا
 ہونے والا ہے تو کسی سے وصیت کر جاتا ہے جب میرا بیٹا پیدا ہو تو
 میری جانب سے یہ حکم سنا دینا کہ وہ علم طلب کرے ایسے حکم کو کوئی بھی
 سخاوت اور حماقت نہیں کہتا ہے اور خیر ازلی ہونے میں کوئی اشکال
 نہیں کیونکہ باری تعالیٰ زمانہ سے مشرہ ہے اس کے حق میں نہ ماضی ہے نہ مستقبل
 نہ حال یہ پس کلام جزئی ازل میں متصف بالازمنہ نہیں بلکہ خبریہ سے تعلق
 کے وقت متصف بالزمانہ ہوگا۔ تعلق کے حادث ہونے کی وجہ سے اور
 اسی تعلق میں ماضی مستقبل حال کی رعایت کیجاتی ہے "فانخل لا اشکال باتمہ"۔
 ۱۔ ما الاختلاف فی مسئلۃ خلق القرآن بیننا و ما عداہا لہم مبرہنا
 ۲۔ معتزلہ کے نزدیک قرآن حادث ہے اور اہل حق کے نزدیک قرآن مجید قدیم
 ہے لیکن باعتبار اطلاق قرآن کریم کلام نفسی پر۔ درہ قرآن بمعنی نظم منقول
 جو مرکب من الحروف والاصوات ہے وہ قدیم نہیں جیسے ضابطہ کا مذہب
 ہے ماسی وجہ سے معتزلہ نے القرآن کلام اللہ غیر مخلوق کہا تاکہ قرآن
 کے اطلاق ثانی سے غلط فہمی نہ ہو اور غیر حادث کے بجائے غیر مخلوق کا
 عنوان اختیار کیا تاکہ نخل خلاف کی تصریح اسی عبارت سے ہو جائے
 جو مشہور بہن الغریبین ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق اس لئے اس
 مسئلہ کا نام بھی مسئلہ خلق قرآن پڑ گیا۔
 ۳۔ حقیقت یہ اختلاف نامشی ہے کلام نفسی کے اثبات اور عدم

اثبات پر ورنہ اہل السنۃ کلام لفظی کو قدیم نہیں کہتے اور نہ معتزلہ کلام
 نفسی کو حادث کہتے ہیں بلکہ وہ اس کے ثبوت کے منکر ہیں۔ ہمارے
 نزدیک کلام نفسی ثابت ہے کیونکہ خدا کا متکلم ہونا اجماعاً و تواتراً لا یشک
 ثابت ہے اور متکلم وہی ہے جو نصف بالکلام ہو اور کلام لفظی ہے جو جسہ
 حادث ہونے کے باری تعالیٰ کا اتصاف محال ہے تو لامحالہ کلام نفسی
 قدیم سے نصف ہو گا اور معتزلہ چونکہ قرآن کو جو کہ بالاتفاق کلام اللہ ہے
 صفات حادث سے منصف دیکھتے ہیں کہ الفاظ میں باوجود نزول میں تقدیم و
 تاخیر ہے اور مسموع و مقروء ہے اس لئے وہ کلام کو حادث کہتے ہیں مگر یہ
 اشتباہان کو ہو ا کلام لفظی اور نفسی میں تفریق نہ کرنے کی وجہ سے کیونکہ
 یہ تمام صفات تو کلام لفظی کی ہیں اور اس کو کب اہل السنۃ قدیم کہتے ہیں
 البتہ جنابہ پر اس سے احتجاج ہو سکتا ہے جو کہ الفاظ اور معانی سب کو
 قدیم کہتے ہیں نہ کہ اہل السنۃ پر جو کہ صرف معنی کو قدیم کہتے ہیں معتزلہ باری
 تعالیٰ کے لئے کلام نفسہ قدیم سے تو انکار کریں مگر دلائل قطعیہ کی وجہ سے
 متکلم ہونے کا انکار نہ کرے البتہ کلام لفظی حادث سے اتصاف محال
 ہونے پر اس کی یوں تاویل کرنے لگے کہ وہ خالق ہے کلام کا دوسرے محل
 میں اس لئے اس کو متکلم کہا جاتا ہے لیکن اس کا بطلان بار بار اچھلکے کہ
 شنیع کا اطلاق کسی پر جب صحیح ہے کہ ماخذ اشتقاق سے خود وہ نصف ہو
 یہ دوسرے تمام اعراض کا خالق بھی باری تعالیٰ ہے پس تمھاری تاویل
 کے مطابق ان کی صفات مشفقہ کا اطلاق بھی باری تعالیٰ پر درست ہونا چاہئے

جو سب کے نزدیک باطل ہے۔

عقلاً کاسب سے قوی اشکال یہ ہے کہ تمہا بہن بدعتی المصاحف کو قرآن کہتے ہو اور ابی الدفتین نقوش اور حروف مکتوب ہیں بوزبان سے پڑھے جاتے ہیں مادہ جن کی آواز کان سے سننے میں اور یہ سب حادث ہیں تو قرآن بھی حادث ہو گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مصحف میں صورت حروف ضرور لکھے ہوئے ہیں اور ہمارے قلوب میں وہ محفوظ ہیں زبان سے پڑھتے ہیں کان سے سنتے ہیں مگر کلام جو صفت باری تعالیٰ ہے وہ ان میں حلول کیا ہوا نہیں ہے کہ ان کے حادث ہونے سے وہ بھی حادث ہو جائے بلکہ یہ سب احوال نظم حادث کے ہیں جو اس معنی قدیم پر دال ہیں جیسے کہا جاتا ہے آگ ایک جلائے والی شے ہے جس کو زبان سے تلفظ کیا جاتا ہے، قلم سے لکھا جاتا ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آگ کی حقیقت صوت و حرف ہو جائے بلکہ اس کی حقیقت اپنی جگہ پر موجود ہے بلکہ خارج اصل اسطرح صفت کلام کی حقیقت اپنی جگہ پر قائم ہے اور اس کا مکتوب فی المصاحف اور مقررہ بالاستسہ اور محفوظ فی القلوب ہونا جو کہا جاتا تو یہ سب اس کے وجودات ظلی ہیں کیونکہ اشیاء جیسے خارج میں موجود ہوتے ہیں ویسے ہی انکا وجود ذہن میں اور بعض عبارات و کتابت بھی ہے مگر یہ ظلی ہیں جو دال ہوتے ہیں وجود اصل خارجی پر اس وجودات ظلی حادث ہونے کی وجہ سے قرآن باعتبار وجود ظلی کے صفات حادث سے بھی مصحف ہوتا ہے مگر ان

صفات سے اس کے وجود اصلی میں کوئی فرق وغیر نہیں آتا ہے۔
 اس سے واضح ہو گیا کہ حقیقت قرآن نام ہے اس معنی قدیم
 قائم بذات اللہ کہ لیکن انڈاموں نے مکتوب فی المصاحف سے تعریف
 کی ہے جو نظم والہ معنی المعنی قدیم ہر صادق آتی ہے کیونکہ ان کی غرض اور
 مقصد یعنی احکام شرعیہ کی دلیل کی تفصیل کرنی وہ متعلق ہے نظم دل
 علی المعنی سے فقط معنی سے وہ غرض جو رہی نہیں ہو سکتی کیونکہ معنی جو قائم
 باللہ میں وہ ہمارے عقول سے غنی ہیں تو ان کی تعریف حقیقت قرآن کی
 وضاحت کے لئے نہیں بلکہ فضل احکام کی دلیل ہونے کی رو سے۔ لہذا
 اس تعریف سے حقیقت قرآن پر اشکال نہ ہونا چاہئے باقی رہی یہ بات
 کہ یہ کلام قدیم مسموع ہو سکتا یا نہیں امام اشعری کے نزدیک ممکن ہے
 مگر ایسی صوت و حرکت نہیں جیسے مخلوق کے ہیں اور شیخ ابو منصور مازنی
 اور ابو سنان اسفرائینی کے نزدیک ممکن نہیں اور جہاں لغویں میں سماع
 کا ذکر آیا ہے وہاں سماع مابین علی الکلام مراد ہے یعنی صوت حادث
 مخلوق من اللہ سے۔

اس تفصیل سے اگر کسی کو شبہ ہو کہ کلام نفسی ہی جب اس کی صفت
 ہے تو قرآن مجید کا عبارت عربیہ حقیقت اس کا کلام نہیں ہو گا بل نظم عربی
 کو کلام خدا ہونے سے انکار کرنے میں کوئی حرج نہ ہونا چاہئے۔ حالانکہ بالفاق
 جمہور اہل اسلام وہ کافر ہے۔ نیز قرآن میں بعض جگہ کفار سے مخاطب کیا گیا ہے
 کہ اگر تم سچے ہو تو ہمارے کلام کی مانند کلام قرآن درمعارضہ الفاظ اور عبارت

ہی سے ہوا کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ الفاظ ہی اس کا کلام ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کلام اللہ شریک ہے نفسی اور لفظی حادث
میں لفظی و کلام الہی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ سوائے خدا کے کسی اور کی تالیف
و تصنیف نہیں ہے۔ اس حسی سے الفاظ اور عبارت قرآن مجید بھی کلام اللہ
ہے پس اس کو کلام اللہ نہ کہنے والا بااتفاق کافر ہے۔ اور اس سے معاوضہ
بھی درست ہے لہذا جنھوں نے کلام لفظی کو مجاز کہا ہے وہ منہ عنی القلم
ہے کہ نفسی کو اصل قرار دیا ورنہ لفظ کے وضع الہی سے وہ منکر نہیں ہیں۔

بعض محققین نے کہا کہ مشائخ سے جو دس ہے کہ کلام اللہ معنی قدیم
ہیں لفظ کہتے ہم نہیں کہ یہ مطلب ہو لفظ حادث ہے اور بدول لفظ
معنی قدیم ہیں بلکہ عین کے مقابل میں جبکہ مطلب یہ ہے کہ کلام قائم بالذات
نہیں بلکہ دوسری صفات کی طرح ذات باری تعالیٰ سے قائم ہے اور
قرآن کلام اللہ لفظ اور معنی دونوں کے اعتبار سے قدیم ہے لیکن نظم
مؤلف من الحروف جس میں تقدیم و تاخیر ہے اس سے اعتبار سے نہیں کیونکہ
یہ تو بدلتا ہوا حادث ہے بلکہ جو لفظ قائم باللہ ہے وہ بغیر ترتیب و تدریج
تاخیر کے ہے جیسے حافظ کے ذہن میں تمام قرآن بلا تقدیم و تاخیر محفوظ ہے
البتہ تعبیر صیغ کا ایک ساتھ نہیں ہو سکتا ہے آثر میں نقصان و قصور کی وجہ
سے اور باری تعالیٰ آکر کا محتاج نہیں پس خدا کا کلام جب سنا جائیگا
تو مرتب الاجزاء ہوگا لہذا حادث کا اشکال نہ ہوگا۔ ہذا قائل۔

سئل عن ان يكون صفة مستقلة لله تعالى ام لا بما لا اختلاف فيه بين

الامثالۃ والماتریاۃ ؟

ج۔ تکوین جس کے معنی بجا و اور تخلیق کے ہیں یعنی شئی معدوم کو عدم سے وجود میں لانا۔ یہ ماتریدہ کے نزدیک مستقل صفت ہے اور دوسری صفات کی مانند قدیم قائم بذات اللہ ہے اور اشاعرہ کے نزدیک یہ کوئی صفت مستقلہ نہیں بلکہ قدرۃ اور ارادہ کے بعض مخصوص تعلقات و اضافات کا نام ہے مثلاً کسی چیز کے پیدا کرنے سے قدرت کا تعلق ہو تو اس کو تکوین کہیں گے۔ رزق دینے سے ہو تو رزق علیٰ ہذا القیاس اور تعلق چونکہ حادث ہے اس لئے یہ تکوین اعتباری بھی حادث ہے۔

اور ماتریدہ اس کو صفت مستقلہ اس لئے کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا ممکن ہونا سب کے نزدیک مسلم ہے پس اس شفق کا اطلاق جب صحیح ہوگا کہ ماخذ اشتقاق تکوین اس کی صفت ہو اور تمام صفات افعال پر۔ نزدیک، تصدیق احیاء امانہ چونکہ اسی کی طرف راجع ہیں اس لئے ایک صفت مافی الگئی کہ اختلاف تعلقات سے اس کے اسماء مختلف ہوتے ہیں کیونکہ بلا ضرورت صفات کثیرہ مان کر قدیموں میں کثیرہ بہتر نہیں جیسے بعض علماء مادۃ النہر نے کہا ہے کہ ہر ایک صفت مستقل ہے۔ یہ صفت قدرۃ و ارادۃ کے علاوہ اس لئے ہے کہ قدرۃ کی نسبت موجود و معدوم سب مقدرات سے علی السویر ہے ورتکوین کا تعلق خاص ہے ان میں سے صرف وجود و قدور کے ساتھ۔ پس اس کا تفاضل ہے کہ قدور موجود ہو اور قدرت کا تفاضل یہ ہے کہ وجود و قدور صحیح ہو۔

تکوین قدیم اس لئے ہے کہ قیام حوادث باری تعالیٰ کے ساتھ محال ہے۔ نیز اگر حادث ہو تو یاد سے تکوین کے ذریعہ اسکا حادث ہوا ہے پس تکوین کے لئے تکوین کا تسلسل لازم آئے گا جو باطل ہے بلکہ اس سے حادث عالم بھی محال ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ اس کا حادث موقوف ہو گا تکوینات بغیر تناسل پر جو محال ہے اور موقوف علی المحال محال ہوا کرتا ہے اور اگر بغیر تکوین آخر کے اس تکوین کا حادث ہو جائے تو لازم آئے گا کہ حادث بغیر ایجاد کے اور بغیر فاعل کے موجود ہو جائے جو محال ہے اور یہ بھی لازم آئے گا کہ مانع معطل ہو کیونکہ حادث خود بخود جب موجود ہو سکتا ہے تو مانع کی کیا ضرورت؟

تکوین کو قدیم کہنے سے یہ شبہ نہ ہو کہ کونات بھی قدیم ہو جائیں گے کیونکہ بے کونات تکوین نہیں پائی جاسکتی ہے اس لئے کہ ہم صفت تکوین کو قدیم کہتے ہیں اور صفت کا تحقق کسی کون کے وجود پر موقوف نہیں البتہ صفت کا ظہور بغیر موقوف ہے پس عالم اور اسکی تمام اشیا کا وجود اپنے اپنے وقت پر حادث ہے اس تکوین ازلی کے تعلقات حادثہ سے جیسے علم و قدرت قدیم ہیں اور مخلوقات و مقدمات حادث ہیں بحادث تعلقات لفظ تکوین کو ضرب مع المضروب جیسی صفت پر قیاس کرنا غلط ہے۔ کیونکہ ضرب ایک صفت اضافی ہے جو بغیر متبیین یعنی مضارب مضروب کے نہیں پائی جاسکتی ہے بخلاف تکوین کے کہ وہ صفت حقیقی ہے جو مبدل ہے اضافت مخلوق الی الخالق کے لئے یہی اضافت حادث ہے مع

حدوث المخلوقی در اس کا مبدأ قدیم ہے ۔

اشاعرہ کے نزدیک تکوین اور مکون ایک شے ہے یعنی خارج
 میں مکون کے علاوہ تکوین کی کوئی حقیقت ثابت نہیں ہے اور
 ماتریدہ کے نزدیک تکوین معارض ہے مکون سے ۔ کیونکہ فعل مفعول کے
 معارض ہی ہوا کرتا ہے جسے عرب معارضہ معروب کے اور اکل منار
 ہے مامون کے ۔ نیز اربعین مکون ہو تو ہر شے اپنی ذاتی تکوین سے وجود
 میں آئے گی اور جس کا وجود بقا کے ذات ہو وہ قدیم مستحق من الصانع
 ہوا کرتا ہے تب تمام کائنات کا قدیم ہونا لازم آئے گا جو فنا و اطل ہے
 اسی طرح جب تمام اشیاء ذات خود پیدا ہو گئیں تو باری تعالیٰ
 صانع عالم الخالق عام نہ رہے گا ۔ حالانکہ اس کا صانع ہونا دلیل توحید سے
 ثابت ہو چکا ہے اور یہ بھی لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ مکون نہ ہو جس لئے
 کہ مکون رہی ہے جس کے ساتھ تکوین قائم ہوا ۔ تکوین جب تکوین
 مکون ہوگی تو باری تعالیٰ سے کیسے قائم ہوگی ۔ علاوہ انہیں لازم
 آئے گا کہ جسم اسود کو خالق و مکون سواد کہنا صحیح ہو کیونکہ سواد اور خلق
 و تکوین میں علیحدت ہے تو سواد مع اپنی تکوین کے جسم اسود کے ساتھ
 قائم ہوگا اور شے کی تکوین جس کے ساتھ قائم ہوتی ہے وہی اسکے لئے
 مکون و خالق ہوتا ہے ۔ پس جب سواد کے ساتھ اس کی تکوین جسم ہے
 قائم ہے تو وہی جسم اس کا خالق ہوگا چونکہ جسم اسود ہے لہذا اسود
 خالق سواد ہوا و ہو بدیسی البطلان ۔

ان دلائل کے پیش نظر یہ شبہ ہوتا ہے کہ تکوین کو عین ممکنات سے اسے محالات بدرجہ لازم آنے کے باوجود اتنے بڑے بڑے علماء نے عینیت کا دعویٰ کیسے کیا؟ درحقیقت یہ اختلاف متفرع ہے صفت تکوین کی اہلیت میں اختلاف پرآیا وہ ایک اضافی اعتباری شے ہے یا حقیقی جو مؤثر ہے وجود مخلوق میں۔ اسی ثانی شق کو لینے ہوئے عین چون بنانے سے یقیناً وہ اشکالات وارد ہوئے جو مذکور ہوئے۔ مگر یہ سب نے چونکہ اسی کو اختیار کیا ہے اس لئے وہ عینیت کے بھی منکر ہوئے اور اشاعرہ نے شق اول لیا کہ فاعل جب کوئی فعل کرتا ہے تو خارج میں محض فاعل اور مفعول ہیں، البتہ فعل کا جو تعلق مفعول سے ہوا اس معنی اضافی کو تکوین و خلق سے تعبیر کی جاتی ہے اور یہ جوین مفعول سے الگ ہو کر چونکہ خارج میں کہیں متحقق نہیں اسلئے کہہ رہا جاتا ہے کہ تکوین د کوئی ایک ہے یعنی یہ مترشح ہے کوئی سے بالانفسہ الی الملکوت۔ پس اس معنی کر کے عینیت کے حکم سے کوئی استحالہ لازم نہیں آتا۔ اور دلائل مذکور اس کے ابطال کے لئے کافی نہیں جب تک کہ تکوین کو صفت حقیقی جو مؤثر فی المخلوق ثابت نہ کر لیا جائے جس کے دلائل گذر چکے ہیں۔

مسئلہ۔ لہ ذکر المصنف صفۃ الارادۃ مکرراً،

ج۔ اگرچہ مصنف نے دوسرے صفات کے ضمن میں ارادہ کو بیان کیا ہے مگر چونکہ اس کے ثبوت اور کیفیت میں اختلاف بکثرت ہے

اس مسئلہ دوبارہ ارادہ کو صفت ازلی قائم بذات اللہ پہنچی تھیں کی تاکہ ثبوت کی تاکید کے ساتھ ساتھ علی وجہ الکمال فی العین کی تردید ہو جائے۔ ظاہر تو ارادہ کے سرے سے منکر ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو موجب بالذات بتاتے ہیں۔ بخاریہ بھی صفت ارادہ کی نفی کرتے ہیں لیکن مرید بالذات کے قائل ہیں بمعنی نہیں بلکہ وہ ملامت و مغلوب کا امر۔ معزز خدا کے لئے صفت ارادہ مانتے ہیں مگر وہ حادث قائم بالذات ہے نہ باری تعالیٰ سے قائم ہے نہ غیر سے اور کراتیہ کہتے ہیں کہ ارادہ صفت حادثہ قائم بذات اللہ ہے۔ اہل السنۃ کی دلیل یہ ہے کہ ارادہ کے ثبوت میں نصوص کثیرہ کا ذخیرہ موجود ہے نیز نظام عالم خود دلیل ہے کہ اس کا صانع ضرور مختار و مرید ہوگا اور حدوث عالم بھی اختیار و ارادہ پر دلیل ہے کیونکہ اگر موجب بالذات ہو تو قدم عالم لازم آجیگا اس لئے کہ علت موجبہ سے معلول کا خلف نہیں ہو سکتا اگر علت قدیم ہے تو معلول بھی قدیم ہوگا۔

سئل۔ هل رؤية الله تعالى ممكنة؟ يعني ابالدلائل العقلية والسمعية؟

ج۔ اہل السنۃ کے نزدیک باری تعالیٰ کی رویت اور دیدار باریہ بصرف امکان ممکن ہے۔ فی نفسہ امکان رویت کے لئے یہی دلیل کافی ہے کہ اس کے محال اور مستحسّ ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی کیونکہ تہم جزیوں میں اصل امکان ہے اس لئے ممکن ہونے کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں ہاں عدم امکان یعنی حکم امتناع کے لئے خلاف اصل ہونے کے سبب دلیل کی حاجت

ہے جس امتناع کی دلیل نہ ہونا امکان کی دلیل ہے۔ پھر بھی تبرا ثبوت
امکان کے لئے عقلی اور نقلی دلائل بیان کئے گئے۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ ہم اجسام اور اعراض کو قطعاً دیکھتے ہیں
جسکا کوئی انکار نہیں کر سکتا ہے اور ظاہر ہے کہ جسم و عرض کی حقیقت
مختلف ہے اب ہماری رویت جب علی السویر دونوں کے ساتھ ثابت
ہے تو لامحالہ دونوں میں کوئی وجہ جامع ہوگی جس بنا پر باوجود مختلف
الصفات ہونے کے حکم رویت میں اشتراک ہے اور یہی وجہ جامع علت رویت کی
کہ جتنی چیزیں اس علت میں شریک ہونگی سب کی رویت جمع ہوگی
غور کرنے سے ان میں تین باتوں میں اشتراک معلوم ہوتا ہے۔ حدوث
امکان اور وجود کہ جسم و عرض ان تینوں میں شریک ہیں اب دیکھنا یہ
ہے کہ علت رویت ان میں سے کیا چیز ہو سکتی ہے۔ حدوث اور امکان کا
مفہوم عدم کو شتمن ہے کیونکہ حدوث کے معنی وجود بعد عدم اور
امکان کے معنی عدم ضروریہ الوجود اور عدم علیت کے صالح نہیں
اس لئے کہ علت مؤثر فی العلول ہوتی ہے اور معدوم میں تاثر
جو صفت وجود ہے نہیں ہوگی۔ لہذا حدوث و امکان کی علت تو باطل
ہے۔ باقی رہا وجود تو یہی علت ہوگی۔ اور یہ وجود جیسے جسم و عرض میں
ہے ویسے ہی واجب تعالیٰ میں بھی ہے پس علت رویت منفی ہونے
پر رویت کا امکان بھی ثابت ہو گیا اب امتناع کا دعویٰ جب صحیح ہوگا
کہ یہ نامیت ہو جائے کہ وجود علت ہونے کے باوجود ممکن کی کوئی خاصیت

شرط ثبوت رویت ہے یا واجب میں کوئی مانع پایا جاتا ہے حالانکہ
یہ ثابت نہیں، فقہیت المدعی قطعاً۔

اگر کوئی یہ شبہ کرے کہ اصوات، طعام، روائح وغیرہ بھی موجود
ہیں تو انھیں کیوں نہیں دیکھا جاتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیشک
ان کا دیکھنا بھی ممکن ہے مگر یہ بات پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ جو اس کا
ادراک ذاتی نہیں ہے بلکہ استعمال حس کے بعد باری تعالیٰ اپنی عادت
جاریہ کے مطابق جن کا ادراک کر دیتا ہے انہی کا ادراک ہوتا ہے پس
حس بھرے ہر موجود کی رویت فی نفسہ ممکن ہونے کے باوجود عادت اللہ
یسی ہے کہ اصوات و روائح وغیرہ کا ادراک نہیں کرتا تو ان کا نہ دیکھنا
اقتناع کی وجہ سے نہیں۔

اس تقریر دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ امکان کو رویت کی
علت قرار دی حالانکہ امکان عدمی ہے جو علت کا تقاضا ہی نہیں کرتی ہے
اگر نہ لازم تقاضائے علت کو مان بھی لیں تو کیا ضروری ہے کہ علت ایک
مشترک کسی ہی ہو محلول واحد جب نوئی ہوتا ہے تو اس کے لئے مختلف
اشیا میں مختلف علتیں ہو سکتی ہیں جیسے حرارت ہے کہ کہیں وہ محلول شمس ہے
اور کہیں محلول نار ہے اچھا اگر ایک علت ہونے کو تسلیم کر لیں تو ہم
کہیں عدمی علت ہو سکتی ہے عدمی کے لئے پس امکان رویت
کے لئے امکان علت ہو سکتی ہے اگر ایسے بھی مان جائیں کہ جو علت ہوتی
چاہئے تو ہم اجسام و اعراض اور واجب میں وجود کو مشترک تسلیم نہیں

کرتے بلکہ ہر شئی کا وجود عین باہمیت ہے اس میں اشتراک نہیں۔ ان
اشکانات کا جواب یہ ہے کہ علت رویت سے ہماری مراد منطقی رویت
ہے کہ ہمارے دیکھنے میں حقیقتہً مری کیا چیز ہے اور جس کی وجہ سے وہ
دیکھنے کے قابل ہوا وہ کیسا ہے؟ ظاہر ہے رویت کا منطقی وجود ہی سے ہو
سکتا ہے تو علت رویت بھی وجودی ہوگی۔ اور اس کا مشترک ہونا بھی
مفہوم نہیں کیونکہ ہم دور سے جب کوئی چیز دیکھتے ہیں تو ہماری رویت
کا تعلق خصوصیت جسم یا عرض سے نہیں ہوتا ہے درہاں اس کی تکرار کرتے
سے پہلے نہ دیکھتے بلکہ ایک ہویت سے یعنی وجود خارجی سے ہے جو علیان
واعراض میں مشترک ہے اسی طرح واجب تعالیٰ بھی موجود ہے تو قابلِ تدبیر
کا وجود میں اشتراک ہونے سے صحت و امکان رویت میں بھی اشتراک ہوگا
اور وجود کی عینیت کا قول ممنوع ہے عند المحققین۔

امکان رویت بردہیں سمجھیے کہ موسیٰ علیہ السلام کا دینار کا
سوال کرنا بقول رب ادعنی انظر ابداً خود دلالت کرتا ہے کہ دیدار
ممکن ہے کیونکہ محال ہوتا تو موسیٰ علیہ السلام کا طلب کرنا لامعنی رہتا
کرنا کہ ان کو اس قدر بھی معلوم نہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کا دیکھنا محال ہے
اور اس کی نسبت درج عیب ہے یا ایسے الخویر ممکنہ کا سوال انبر علیہم
السلام کی شان سے بعید ہے۔ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جواب میں
موسیٰ کو فرمایا کہ اگر یہاں تکم رہا تو اسے مجھ دیکھ لیں گے یہ دیکھنے کا
پر رویت کو معلق کیا جو ممکن ہے اور ممکن پر جو معلق ہوتا ہے وہ محال نہیں

ہوتا ہے۔ دلیل اول برہ اشکال کیا گیا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کا سوا
ان کی قوم کی طلب پر ہے جب انھوں نے کہا تھا "لن نؤمن بالله حتیٰ تری
اللہ جہرۃ" تاکہ قوم کو متبع ہونے پر اطمینان ہو جائے۔ اس کا جواب
یہ ہے کہ اگر رویت ناممکن ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام خود ہی منع کر دیتے
جس طرح بت کو خدا بنانے سے منع کر دیا تھا۔ یونین کے اعتقاد کے لئے
تو موسیٰ کا فرمانہ ہی کافی تھا اور کفار تو باری تعالیٰ کے فرمانے سے بھی
خاصوش نہیں ہوتے پھر سوال سے کیا فائدہ۔

اور دوسری دلیل برہ شہہ وارد کیا گیا کہ پہاڑ کے ٹھننے سے
مراد حرکت کے وقت ٹھن اور اس کا محال ہونا ظاہر ہے کیونکہ حرکت
و سکون ضدین ہیں جو ایک ساتھ متحقق نہیں ہو سکتے۔ اس کا جواب
یہ ہے کہ یہ مراد ہونا اختلاف ظاہر ہونے کے باوجود محال نہیں کیونکہ حرکت
کے وقت ٹھننے کا مطلب یہ ہے کہ بدل حرکت سکون آجائے اور یہ
ممکن ہے اور یہ مطلب نہیں کہ حرکت کے باقی رہتے ہوئے سکون ہو
تاکہ محال لازم آئے۔ ہذا۔

مسئلہ۔ هل يحصل رؤية الله للمؤمنين في الدار الاخرۃ؟
فصلوہا مع اجوبة الايرادات الواردة فيها۔

ج۔ آخرت میں یومین باری تعالیٰ کو ضرور دیکھیں گے جو کائنات میں آئے
اجزاء امت سے ثابت ہے۔ قرآن میں ہے "وجہہ یومئذ ناظرۃ لے
رہبنا ناظرہ" وغیرہ من الآیات۔ حضور کا ارشاد ہے۔ سترون

ربکہ کھاتون القبر لیلة البدر رزیرہ روایت مشہور ہے اکابر صیاب
 میں سے اکیس صیاب نے روایت کی ہے۔ تمام اُمت اس پر متفق ہے
 کہ قیامت میں دیدار الہی حق ہے۔ اس باب میں جس قدر آیات و
 احادیث ہیں سب کے معنی ظاہری مراد ہیں۔ البتہ بعد میں محترم نے
 دیدار الہی کا انکار کیا۔ اور ان آیات کی تاویلات کرنا انھیں نے شریع کیا
 ان کے شبہات عقلمیں سے سب سے قوی شبہ دیدار الہی کے نہ ہونے
 پر یہ ہے کہ آنکھ سے کسی چیز کے دیکھنے کے لئے چند شرطیں ہیں (۱) وہ کسی
 مکان میں (۲) وہ کسی طرف میں ہو (۳) دیکھنے والے کے سامنے ہو کیونکہ
 پیچھے ہوگی تو نظر نہ آئے گی۔ (۴) مائی اور مری کے درمیان نہ تو بہت
 مسافت ہو کیونکہ دور کی چیز نظر نہیں آتی۔ نہ نہایت قرب ہو کیونکہ جو
 چیز بالکل آنکھ کے پاس ہوتی ہے وہ بھی دکھائی نہیں دیتی (۵) وہاں
 تک شعاع بصر بھی پہنچے اور ان سب امور کا اللہ تعالیٰ کے حق میں کمال
 ہے کیونکہ ان کے اثبات سے جسمیت ثابت ہوتی ہے۔ لہذا رویت
 ناممکن ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سب شرطیں جسمانیات کے دیکھنے
 کے لئے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان سے منزہ ہے لہذا ان پر قیاس کر کے خدا
 کے لئے بھی ان شرطوں کو لازم قرار دینا قیاس مع الفارق اور باطل
 ہے۔ ان شرائط کے معتبر نہ ہونے پر یوں بھی استدلال کیا جاتا ہے
 کہ خدا ہم کو دیکھتا ہے حالانکہ اس کے حق میں یہ شرائط مفقود ہیں
 مگر یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ بحث ہے جس بصر جو جسمانی ہے اس دیکھنے

میں آیا یہ شرائط معتبر ہیں یا نہیں اور خدا جس بصر سے نہیں دیکھتا، اگر یہ شبہ کیا جائے کہ جب خدا کے لئے یہ شرائط معتبر نہیں اور بصرتِ رحمتِ ربانیت یعنی وجودِ متحقق ہے تو ہم دیکھتے کیوں نہیں دیکھتے یہ کہنا حماقت ہے کہ ہمارے سامنے اونچے اونچے پہاڑ ہیں جنہیں ہم نہیں دیکھتے ویسے ہی خدا کا نہ دیکھنا بھی باوجودِ علمتِ صحت ہونے کے نہ اس غلط ہے اس کا جواب وہی ہے جو مذکور ہوا ہے کہ رویتِ حسن بصر کے لئے ذاتی نہیں بلکہ تنبیقِ باری تعالیٰ ہے پس باری تعالیٰ نے کسی حکمت سے دنیا میں ہماری نظر سے اس کی حیات کا دراک روک لیا ہے آخرت میں ادراک پسیدہ کر دے گا۔ مگر صریح فی کلام۔

نقلی شبہ معتدلہ کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں فرمایا ہے۔
 لا تدرك الا بصارا کہ اس کو آنکھیں دریاقت نہیں کر سکتیں اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو الف لام استعراق کے لئے نہیں پس یہ معنی نہیں ہوئے کہ کل بصارا اس کو نہیں دریاقت کر سکتیں بلکہ بعض دریاقت کر سکتی ہیں۔ دوسرے یہ کہ ادراک سے کہ جس کی نفی کیا ہو کامل ادراک مراد ہے کہ بالکل احاطہ کر لیوے پس یہ نہ ثابت ہوا کہ کسی طرح پر بھی اس کو بصر دریاقت نہیں کر سکتی۔ تیسرے یہ کہ اس آیت سے مراد یہ ہے کہ ہر وقت اور ہر جگہ بصارت اس کو دریاقت نہیں کرتی جس سے یہ ثابت ہوا کہ کسی وقت بصارت سے معلوم ہو سکتا ہے بلکہ اسی آیت سے اللہ تعالیٰ کا دیکھنا کنہ ثابت ہوتا ہے کیونکہ یہ آیت الشد کی مع میں ہے

اور مدح یہ ہے کہ دیکھنا اس کا ممکن ہو لیکن وہ بسبب حجاب کبریا
اور جلال کے نظر نہ آوے۔ اسی طرح اگر ادراک کو بصارت علی وجہ
الاحاطہ پر حمل کیا جائے تو رویت کا امکان بلکہ تحقق ثابت ہوتا ہے
معنی آیت یوں ہونگے کہ وہ مرنے ہونے کے باوجود غیر محدود ہونے
کی وجہ سے کوئی احاطہ نہیں کر سکتا ہے۔

دوسرا نقلی شبہ یہ ہے کہ جہاں کسی نے اللہ تعالیٰ کا دیدار طلب
کی ہے تو اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے استعظام اور استکبار
ظاہر فرمایا ہے چنانچہ قوم موسیٰ نے جب طلب کی تھی۔ تو ان کو بھی
سے ہلاک کیا لکھا قال اللہ تعالیٰ فاخذناکم انصافاً واثماً منتظرون
موسیٰ کے سوال کے جواب میں فرمایا گیا سن ترائی کہ تم مجھے ہرگز نہیں
دیکھ سکو گے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ موسیٰ کی قوم عناد اور سرکشی سے
ظہور اللہ تعالیٰ کا دیدار چاہتی تھی اس لئے غضب کا شکار ہوئی اگر منتفع
ہونے کی وجہ سے یہ ہوتا تو موسیٰ علیہ السلام سوال نہ کرتے اور قوم
کو منع کرتے۔ منع نہ کرنا اس پر دلیل ہے کہ دنیا میں خدا کا دیکھنا
ممکن ہے۔ نیز صریح کلام رکھتے نبیوں میں وقوع دیدار الہی میں اختلاف
کہا دنیا میں دیدار ممکن ہونے پر دلیل ہے۔ ہاں خواب میں اللہ تعالیٰ
کو دیکھنا جیسا کہ سلف سے منقول ہے ممکن ہے چنانچہ امام ابو حنیفہ
اور امام احمد بن حنبل سے منقول ہے کہ انھوں نے خواب میں اللہ
تعالیٰ کو دیکھا ہے۔

سنتھ - خالق افعال العباد من هو؟ بعین الاختلاف فیہ
مع ادلة اهل الحق۔

ج۔ بندے کے سب افعال کا خالق اللہ ہے خواہ کفر ہو خواہ ایمان خواہ
نیکی ہو خواہ بدی جو کچھ بندے سے صادر ہوتا ہے سب کا خالق اللہ ہے
اسی کے پیدا کرنے سے پیدا ہوا ہے۔ بندہ اس کا خالق نہیں ہے جیسا کہ
قدریہ اور معتزلہ کا گمان ہے۔ اس کی دو دلیلیں ہیں۔ اول یہ کہ اگر اپنے
افعال کا بندہ آپ خالق ہوتا تو اس کو بالتفصیل ان کی خبر بھی ضرور ہوتی
کیونکہ اختیار اور قدرت سے کسی چیز کا ایجاد کرنا بغیر اس کے نہیں ممکن
حالانکہ بالتفصیل بندے کو اپنے افعال کی ہرگز خبر نہیں ہے کیونکہ ایک لمحہ
سے دوسری جگہ تک جانے میں بہت سے سکون اس کے درمیان واقع ہوتے
ہیں اور بہت سے غلط فہمی پیش آتے ہیں چلنے والے کو ہرگز معلوم نہیں کہ کتنی
جگہ پاؤں ٹھکراتھا اور کتنی جگہ حرکت کرتا تھا اور کہاں تیز حرکت تھی اور کہاں
کم اور یہ بات بھی نہیں کہ وہ بھولی گیا ہو کیونکہ بھولی چیز خود کرنے سے یاد
آجاتی ہے۔ اگر یہ باتیں کسی چلنے والے سے دریافت کی جائے تو ہرگز
نتیجہ ایسے گا۔ یہ تو اس کے ظاہر افعال کا حال ہے۔ اور اگر چلنے میں اس کی
حرکت اعضا کو دیکھئے گا کہ عضلات کہاں کہاں متحرک ہوئے اور پستے
کہاں کہاں کھینچے۔ علیٰ هذا القیاس دوسری کیفیتیں شب تو صاف
معلوم ہو جائیگا کہ آدمی کو اپنے افعال کی بالتفصیل ہرگز خبر نہیں لہذا
وہ ان کا پیدا کرنے والا بھی نہیں ہے۔ دوسری دلیل قولہ تعالیٰ "وَلِلّٰهِ

خلف کرد و ماتعمولون یعنی اللہ نے پیدا کیا ہو ٹکوارتھارے اعمال کو۔ یا تمھارے معمول کو جو حاصل بفعل اور متعلق ایجاد ہے اور یہی مراد ہے افعال عباد سے صرف معنی مصدری مراد نہیں۔ و کقولہ تعالیٰ "اللہ خالق کل شیء" اللہ ہی ہے ہر چیز کا پیدا کرنے والا۔ کل شیء سب ممکن کو شامل ہے جو اہر کو بھی مغراض کو بھی۔ پس بندے اور ان کے افعال بھی اسی نے پیدا کئے ہیں۔ و کقولہ "لمن یخلق لمن لا یخلق" یعنی جو پیدا کرتا ہے وہ ایسا ہے جو پیدا نہیں کر سکتا ہے۔ تو حقیقت کو باری تعالیٰ نے مقام درج میں ذکر کیا۔ پس کمال اللہ تعالیٰ کا یہ ہے کہ اس کو افعال کا بھی خالق مانا جاوے ورنہ بندہ کو خالق مانتے ہیں شاکیہ شرک کا ہے۔ اس سے اشکال ہو سکتا ہے کہ قترانہ جو بندے کو افعال کا خالق کہتے ہیں ان کو شرک کہنا چاہئے۔ ان میں اور مجوس میں کوئی فرق نہیں۔ لیکن یہ واضح ہے کہ یہ لوگ بندے کو اللہ کی طرح مستقل خالق نہیں کہتے بلکہ آلات اور اسباب میں اللہ کا محتاج جانتے ہیں اور آلات و اسباب کو اللہ کا مخلوق قرار دیتے ہیں۔ نیز یہ لوگ واجب الوجود یا استحقاق عبادت میں کسی کو شریک نہیں گردانتے جو مبنی شرک ہے بخلاف مجوس کے کہ وہ مستقل واجب الوجود و خالق مانتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک اچھی چیزوں کا خالق یزدان اور بُری چیزوں کا مستقل خالق اہرمن ہے کہ ایک دوسرے کا محتاج نہیں البتہ منافع ماوراء النہر نے اس میں مبالغہ اور تشدد سے کام لیا ہے کہ مجوس کو

معتزلہ سے اچھا بتایا کیونکہ وہ تو ایک شریک کو ثابت کرتے ہیں اور
یہ بے شمار شرک کا ثابت کرتے ہیں مگر تحقیق وہی ہے جو مذکور ہوا۔
اہل حق کے مقابلہ میں معتزلہ دو وجہ پیش کرتے ہیں۔ اول یہ
کہ اگر بندے کے افعال کا اللہ خالق ہوتا تو ایسے افعال ہوتے جس طرح
رعشہ والے کا یا قحط و وجود ہوتا ہے حالانکہ ہمارے افعال اختیار یا رد
مرعش کی حرکت میں فرق ہیں۔ نیز اگر اللہ خالق ہو تو بندے کو
اس کے افعال سے بڑا بھلا نہ کہنا چاہئے اور اس کو شرائع کی طرف سے
کوئی کام کرنے یا نہ کرنے کا حکم نہ ہونا چاہئے اور اس کے افعال پر جزاء
و سزا کا بھی ترتیب نہ ہونا چاہئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دلیل جبر یہ کے رد میں ہو سکتی ہے جو
بندے کو بالکل بے اختیار سمجھتے ہیں اور ہمارے نزدیک بندہ باوجود خالق
ہونے کے اس کو اختیار فعل حاصل ہے جس پر اس کو ثواب و عذاب ہوگا
پس مرعش کی حرکت اور افعال اختیار یہ میں فرق موجود ہے۔

ان کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر اللہ خالق افعال عبادہ ہو تو وہی
قائم قائم اکل، شراب، زانی، سارق بھی ہوگا (العیاذ باللہ) مگر یہ ایک
مخالطہ عظیمہ ہے کیونکہ متصف بالشیء وہی ہو کر تا ہے جس کے ساتھ وہ شے
قائم ہونے کہ موجد اور خالق جیسا کہ مواءیا فن کا خالق بھی باری تعالیٰ
ہے مگر وہ ان سے متصف نہیں بلکہ وہ اجسام متصف ہیں جن سے بے ارض قائم ہیں
معتزلہ نے ان نصوص سے بھی استدلال کیا ہے کہ قال اللہ تعالیٰ

فتبارک اللہ! حسن الخالقین جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے علاوہ
اور بھی خالق ہیں البتہ باری تعالیٰ ان میں اچھا خالق ہے اور عیسیٰ کے
بارے میں فرمایا "واذ خلق من الخلق کبیۃ الطیرۃ" اس میں خلق کی نسبت
کی گئی عیسیٰ کی طرف۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں خلق کے معنی ایجاد فعل
کے نہیں بلکہ افرادہ لگنے اور صورت بنانے کے ہیں۔ گما بدل علیہ سیاق
الایۃ اور اس معنی کی نسبت الی العباد ٹھیک ہے مگر خالق وہی اللہ ہے ہذا
مسلک۔ افعال العباد اہل ہی بإرادۃ اللہ اہم بإرادۃ العبادۃ

ج۔ سب افعال عباد اللہ کے ارادہ، مشیت، قضاء اور تقدیر سے
ہمارے ہوتے ہیں ارادہ اور مشیت دونوں ہمارے نزدیک ایک
ہیں جس کی تفصیل پیچ ہو چکی ہے اور قضاء یہ ہے کہ قوت اور مضبوطی
کے ساتھ کسی فعل کو کرنا کہ کوئی اس کے تغیر پر قادر نہ ہو یا ازل میں
کسی چیز کا ارادہ کر لینا کہ یہ فلاں وقت میں اس طرح ہوگی۔ یہ شبہ
نہ ہو کہ رضا بانقضاء تو واجب ہے پس اگر کفر بھی اللہ کے قضائے
ہو تو اس پر رضی رہنا ضروری ہوگا۔ حالانکہ رضا بانکفر کفر ہے کیونکہ
کفر قضاء نہیں بلکہ اثر قضا یعنی مقضی ہے اور رضا محض قضای ہی پر واجب
ہے نہ کہ مقضی پر اور تقدیر اسے کہتے ہیں کہ ازل میں اللہ نے اندازہ کر لیا
کہ فلاں وقت فلاں مکان میں بڑی یا بھنی تافع یا مضر چیز ہوگی اور اس
کے کرنے والے کو ثواب یا عقاب ہوگا۔ ماحمل یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو چکا
کہ افعال عباد کا خالق اللہ ہے تو ضروریہ افعال اس کے ارادہ اور تقدیر

سے صادر ہوں گے ورنہ خدا کا مجبور ہونا لازم آتا ہے۔ اس پر یہ اشکال نہ ہو کہ ارادہ باری تعالیٰ کے خلاف ہونا تو نا ممکن ہے پس جب وہ کافر سے کفر کا فاسق سے فسق کا ارادہ ازل میں کر چکا ہے تو کافر فاسق اپنے کفر و فسق میں مجبور ہونگے پھر ایمان اور اطاعت کے یہ کیسے ممکن ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ ارادہ ازل تا بع ہے اختیار کے تشریح میں۔ یعنی باری تعالیٰ نے علم ازل سے جان لیا کہ یہ لوگ کفر و فسق کو اختیار کریں گے پس ان کے اختیار کے مطابق اس فعل کے ایقاع کا ارادہ کر لیا پھر جبر لازم نہیں آیا کیونکہ یہ ارادہ نتیجہ ہے بندوں کے اختیار کا۔

معزز لہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بڑی چیزوں کا ارادہ نہیں کرتا کیونکہ یہ قبیح ہے۔ جواب یہ ہے کہ قبیح کام کا ارتکاب کرنا قبیح ہے۔ قبیح کے خلق چلنے سے وہ قبیح سے مستغف نہیں ہوگا۔ معزز لہ یہ نہیں سمجھتے کہ اگر کافر سے اللہ ہدایت اور اسلام چاہتا تو کیا اللہ کا چاہنا پورا نہ ہوتا؟ ورنہ بتحدہ کا اللہ پر غالب ہونا عیاں ہوتا ہے۔ العیاذ باللہ معزز لہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر کافر اللہ کے ارادہ سے کافر ہوا تو پھر اللہ تعالیٰ اس کو ایمان لانے کا کیوں حکم کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امر کرنے میں ایک بڑی حکمت یہ ہے کہ تمام لوگوں پر اس کافر کی نافرمانی ظاہر ہو جائے۔ جس طرح کوئی امیر اپنے غلام سے کسی کام کے واسطے کہے اور مقرر یہ ہے کہ یہ اس کام کو نہ کرے تاکہ اور غلاموں کے رد و بد اس کی نافرمانی ظاہر ہو جائے۔

س۔ لہذا ان جمیع افعال العباد مخلوق اللہ تعالیٰ و ارادہ تکلیف
بعاقب او ثواب العباد علیہا؟

ج۔ اگرچہ افعال اللہ کے پیدا کئے ہوئے ہیں اور اس کی قدرت
وارادہ سے بندے سے سرزد ہوتے ہیں لیکن باوجود اس کے بندے کو
اس کے افعال میں اللہ نے اختیار دیا ہے جس کے سبب سے بد کام
کی سزا اور نیک کام کا اجر پاتا ہے۔ بندہ اپنے افعال میں درخت پتھر
کی طرح محض بے اختیار و بے قدرت نہیں ہے۔ جیسا کہ فرقہ جبر کہتا ہے
جس کا بطلان ظاہر ہے کیونکہ ہم بالبدلتہ جلتے ہیں کہ جب ہم آپ سے
کسی چیز کو پکڑیں اور جب ہمارا ہاتھ درخت سے ہے تو دونوں میں فرق
ہے معلوم ہوا درخت سے ہاتھ اختیار ہی ہے اور آپ سے بکڑنے میں
ہاتھ اختیار ہی ہے۔ نیز اگر بندہ کا کوئی فعل نہ ہوتا بلکہ وہ مجبور محض ہوتا تو
اس کو مکلف کرنا اور اس کے اعمال پر ثواب و عقاب کا ترتیب صحیح نہ
ہوتا۔ اور ان افعال کی نسبت حقیقی بھی بندہ کی طرف صحیح نہ ہوتی جو قصد
و اختیار ہی سے پائے جاتے ہیں جیسے صل، صام، کتب وغیرہ لہذا
ان کی نسبت بندہ کی طرف جمیع اہل لغات کے نزدیک حقیقی ہے۔
قرآن کی آیات بھی دلالت کرتی ہیں کہ بندہ کو اپنے افعال میں

اختیار ہے۔ قال تعالیٰ: جزاء بما كانوا یعملون ۵ وقال تعالیٰ: فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر۔ وغیر ذلک۔ اگر یہ شبہ ہو کہ باری
تعالیٰ کے علم و ارادہ کو تمام افعال عباد کے لئے عام ماننے میں غیر تو

لازمی ہے اختیار کیسے باقی رہیگا کیونکہ ارادہ کا تعلق اگر وجود فعل سے ہے تو فعل واجب ہوگا۔ ورنہ ارادہ میں تکلف ممکن ہوگا جو محال ہے اور اگر عدم فعل سے ہے تو ممکن ہوگا لہذا الوجہ اور وجوب مانع کے ساتھ اختیار جمع نہیں ہو سکتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جبر لازم آتا اگر بغیر اختیار بندہ باری تعالیٰ ارادہ فعل کرتا حالانکہ باری تعالیٰ ارادہ کرتا ہے۔ اس غم کے مطابق کہ بندہ اس کام کو اختیار سے کرے گا اور اس کام کو اختیار سے نہیں کرے گا۔ اب کوئی کہے کہ اس صورت میں فعل اختیاری سے ارادہ کا تحقق ہوا جس سے فعل اختیاری کا واجب یا ممکن ہونا لازم آتا ہے جو منافی اختیار ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وجوب بالنظر فی الغیر ہے جو اختیار فی نفس کے منافی نہیں۔ جیسے باری تعالیٰ کے افعال فی نفسہ اختیاری ہیں لیکن بالنظر فی تعلق الارادۃ بہا واجب نہیں لاسیما کہ تکلف الارادۃ عن المراد۔ پس اسی اختیار فی نفسہ پر ہی تکلیف اور ثواب عقاب کا ترتیب ہے۔ فلا اشکال فیہ۔

بندہ کو فی عمل بالا اختیار ماننے سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ بھی موجد فعل ہو کیونکہ موجد اور خالق اسی کو تو کہا جاتا ہے جو اختیار ارادہ سے کسی چیز کو کرے حالانکہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ خالق افعال محض باری تعالیٰ ہے اس سے چھٹکا رائے کوئی درسیاتی راہ بھی نہیں کہ دونوں خالق مان لیا جائے کیونکہ دو قدرت مستقل کی تاثیر ایک مقدور پر ہونی باطل ہے (کما مر فی برہان التمام)

اس کا جواب یہ ہے کہ دلائل مذکورہ سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے اور یہ بات بھی بڑا ہتھ ثابت ہے کہ منہ کے قصد و ارادہ کو بھی بعض افعال میں دخل ہے جیسے اپنے آپ کسی چیز کو پکڑنے میں پس اس میں قول فیصل سوائے اس کے کچھ نہیں کہ خدا کو خالق مانا جائے اور بندہ کو کاسب یعنی بندہ اپنی قدرت و ارادہ کو عمل کی طرف متغطف کرتا ہے۔ یہی اس کا اختیار فعل اور کسب ہے اور اس کے بعد فعل کا ایجاد یہ باری تعالیٰ کا کام ہے جس کو خلق کہتے ہیں لہذا اگرچہ ایک مقدر و تحت القدرتین ہے لیکن دو جہت سے بندہ کا مقدر و من جہت الکسب اور خدا کا مقدر و من جہت الایجاد جب جہتیں بدل گئیں تو کوئی قباحہ نہیں رہی۔

کسب اور خلق کے درمیان فرق بیان کرنے میں متکلمین کی تعبیریں مختلف ہیں۔ اول یہ کہ کسب میں اللہ کی طرف احتیاج ہوتا ہے نہ کہ خلق میں۔ دوم یہ کہ مقدر و کسب محل قدرت میں ہوتا ہے اور مقدر و خلق محل قدرت میں نہیں ہوتا ہے۔ جیسے حرکت زید کسب ہے محل قدرۃ یعنی زید ہی میں پائی جاتی ہے اور مخلوق ہے مگر محل قدرۃ یعنی باری تعالیٰ میں نہیں پائی جاتی ہے۔ سو ہم یہ کہ کسب میں قادر متفرد بالفعل نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ کسب کو اثر نہیں بخلاف خلق کے خالق متفرد ہو سکتا ہے وہ کسی کا محتاج نہیں۔

اس تفصیل سے یہ شبہ بھی جاتا ہے کہ جیسے معتزلہ خالقیت میں عباد

کو باری تعالیٰ کے شریک مانتے ہیں ویسے ہی تم نے بھی تو ایک فعل میں خدا کی قدرت و ارادہ کے ساتھ بندہ کی قدرت و ارادہ مان کر شرک کا ارتکاب کیا ہے۔ کیونکہ شرک کا التزام جب ہوتا کہ ہر ایک کو مستقلاً و منفرداً بعض امور کے خالق مانتے جیسے معتزلہ کا مذہب ہے اور اس میں کوئی شرک لازم نہیں آتا کہ ایک امر کی نسبت خدا کی طرف ہو ایک اعتبار سے یعنی من جہۃ التخلیق اور بندہ کی طرف اور اعتبار سے یعنی من جہۃ الکسب جیسے ہم زمین کو خدا کی ملک بتاتے ہیں من جہۃ التخلیق اور بندہ کی ملک کہتے ہیں من جہۃ التصرّف اس سے شرک لازم نہیں آتا۔

یہ شبہ بھی نہ ہونا چاہئے کہ ایک ہی فعل سے جب تعلق اور کسب دونوں کا تعلق ہوا تو پھر کسب قبیح موجب استحقاق ذم و عقاب ہو اور خلق قبیح نہ ہو یہ کیسے ہو سکتا ہے کیونکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ جو خالق ہے وہ حکیم ہے کسی فعل کو بقرہ حکمت سے نہیں کرتا ہے چاہے میں اس کا علم نہ ہو پس جن کو ہم قبیح جانتے ہیں جیسے نقصان و ایذا پہنچانے والے خبیث اجسام ان کی تخلیق میں بھی کوئی نہ کوئی حکمت ہو گی لہذا اس حکمت کے پیش نظر خلق کو قبیح قرار نہیں دے سکتے بخلاف فعل کے کہ جب شارع کی طرف سے نہی وارد ہے تو ہمارے حق میں وہ سراسر قبیح ہے اور بلا کسب لاجحاً قبیح ہو گا من تلغ۔ اذ ان کان جمیع افعال العباد بارادۃ تعالیٰ فہل یتعلق

رضائے تعالیٰ جمیع عہدہ

ج۔ بندے کے جس قدر افعال ہیں اگرچہ خدا کے ارادے اور تقدیر سے ہوتے ہیں لیکن ان میں سے نیک کاموں پر وہ راضی ہے اور انکے کرنے کا حکم دیتا ہے۔ اور بد کاموں سے وہ راضی نہیں۔ اور نہ انکے کرنے کا حکم دیتا ہے۔ جیسا کہ فرماتا ہے :- ولا یرضی لعبادہ الکفر وان تشکروا یرضہ لکم۔ پس ارادہ و مشیت اور تقدیر کا تعلق کل افعال سے ہے اور رضا و محبت اور امر کا تعلق محض نیک و حسن سے ہے بد اور قبیح سے نہیں۔

س۔ ماہی الاستطاعة وهل هي مع الفعل ام قبله ؟
ج۔ استطاعت کا معنی اس قدر ہے کہ اس قدرت کی حقیقت استطاعت ہے جس کے سبب بندے سے کام ہوتا ہے۔ بخلاف معتزلہ کے کہ وہ اس استطاعت کو بھی کام سے قبل مانتے ہیں۔ واضح رہے کہ استطاعت کے دو معنی ہیں۔ ایک سلامتی اسباب و آلات جس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی۔ دوسری وہ قدرت جو کہ اللہ تعالیٰ نے ہر جاندار میں رکھی ہے کہ اس کے سبب سے افعال اختیار کی جاسکتے ہیں اور اگر یہ قدرت نہ ہو تو نہ کر سکے۔ یہی شرط افعال کے ادا کرنے کے لئے بعد سلامتی آلات و اسباب کے اور یہ قدرت ارادہ مصمم کرنے کے بعد خاص اس کام کرتے کے وقت حاصل ہوتی ہے پس بندہ اگر کسی نیک کام کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ کو

اس نیک کام کرنے کی قدرت عطا کرتا ہے اور بد کام کا قصد کرتا ہے تو اس کو اس بد کام کی قدرت بخشتا ہے۔ پس جس وقت چوری چوری کا ارادہ کیا اور اللہ نے حسب عادت اس کو اس کی قدرت دی تو گویا اس چور نے نیک کام کی قدرت کو زائل کر دیا کیونکہ اگر اس چوری کا ارادہ نہ کرتا بلکہ نماز کا قصد کرتا تو حسب عادت اس کو نماز کی قدرت عطا ہوتی۔ پس اسی سبب سے یہ بندہ افعال بد میں ذم و عقاب کا مستحق اور افعال خیر میں مدح و ثواب کا مستحق ہوا ارادے ہی کے سبب سے اس کو ثواب و عقاب ہے۔

یہ استطاعت فعل کے ساتھ باقی جانے کی وجہ سے کہ یہ مرض ہے اور عرض باقی نہیں رہتا۔ پس اگر فعل سے سابق بالزمان ہو تو عند الفعل اس کا تحقق نہیں رہے گا۔ جس سے فعل کا بلا استطاعت و قدرت کے پایا جانا لازم آئے گا۔ اگر یوں کہا جائے کہ عرض اگرچہ بعینہ باقی نہیں رہتا لیکن یہ ممکن ہے کہ امثال متجددہ کے طور پر باقی رہے۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ فعل کا تحقق قدرۃ سابقہ زمانہ سے ہے یا اس کے مثل متجدد مقارن بالفعل سے ہے اگر شق اول کو تب بلاشبہ فعل کا وقوع بلا استطاعت کے لازم آئے گا کیونکہ جس قدرت کی طرف نسبت کر رہے ہو فنا ہو چکی ہے اور اگر شق ثانی اختیار کرتے ہو تو اس کا تسلیم کر لینا ہو کہ فعل کا تحقق اس قدرت ہی سے ہے جو فعل کے ساتھ ہے۔ پھر اس کے لئے امثال سابقہ کا ہونا ضروری ہو

اور بغیر ان کے اول حدوث قدرت ہی کے ساتھ فعل کا وقوع ممکن نہ ہو اس پر کوئی دلیل نہیں۔ لہذا بات وہی رہی کہ استطاعت حقیقی جس سے فعل ہوتا ہے وہ فعل کے مقارن ہی ہوتی ہے بعضوں نے اس شبہ کا جواب دیا ہے کہ بالفرض قدرت سابقہ اگر فعل کے وقت تک باقی بھی رہے تو ہم سوال کرینگے کہ ان حدوث قدرت کی حالت میں وقوع فعل جائز بھی ہے یا نہیں اگر جائز ہو تو جواز مختاریت کو تسلیم کر لینا ہوا جو تمھارے مذہب کے خلاف ہے۔ اور اگر ان حدوث میں ممتنع ہے اور بعد میں جائز ہے تو ترجیح بل مرجح ہے کیونکہ ان حدوث اور بعد کی حالت میں نفس قدرت میں کوئی فرق نہیں آیا تو کیا وجہ ہے کہ پہلی حالت میں وقوع فعل ممتنع ہو اور دوسری حالت میں جائز لیکن یہ جواب ثانی نہیں کیونکہ پہلی شق سے الزام جب درست ہو گا کہ جو لوگ استطاعت کو فعل سے پہلے سنتے ہیں ان کے نزدیک مقارنت بالفعل حوال و ممتنع ہو حالانکہ وہ اس کے قائل نہیں اور دوسری شق کی رو سے وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ممکن ہے پہلی حالت میں کسی شرط کے تحت ہی ہونے یا کسی مانع کے پائے جانے کی وجہ سے فعل ممتنع ہو اور دوسری حالت میں تمام شرائط پائے جانے کی وجہ سے فعل کا وقوع ضروری ہو جائے۔ اگرچہ نفس قدرت دونوں حالتوں میں برابر ہے پس ترجیح بلا مرجح لازم نہیں کی اسی کے پیش نظر بعضوں نے معتزلہ اور اشاعرہ کے مابین اس مسئلہ میں جو اختلاف ہے اس کو

اختلاف لفظی قرار دیا کہ اشاعرہ جس قدرت کو فعل سے مقارن کہتے ہیں یہ وہ قدرت ہے جو مجتمع ہو تمام شرائط تاثیر کو اور ظاہر ہے کہ مؤثر میں تمام شرائط تاثیر پائے جائیگے بعد کسی کے نزدیک بھی وقوع فعل ہرگز متاخر نہیں ہو سکتا ہے۔ اور محضرہ فعل سے پہلے جس قدرت کو مانتے ہیں اس سے مراد وہ قوت ہے جو حیوانات کے اعضاء میں خلقتہ رکھی ہوتی ہے جو تمام افعال کے مبداء ہے اور بلاشبہ یہ فعل سے سابق ہوتی ہے فالنزع راجع الی اللفظ۔

س۔ ما الاستطاعة التي عليها مدار التكليف ؟

ج۔ دوسرے معنی استطاعت کے سلامت ہونا اسباب و آلات کے ہیں۔ سو اس استطاعت کے بموجب اللہ تعالیٰ بندے کو تکلیف دیتا ہے جو شخص چیز کے لئے آلات و اسباب نہیں رکھتا اس کو اس کام کی استطاعت نہیں پس اس کے کرنے کا اللہ حکم نہیں دیتا اور جس چیز کے آلات و اسباب رکھتا ہوگا اس کو اس کام کی استطاعت ہے پس اس کے کرنے کی اللہ بندے کو تکلیف دیتا ہے کا قال تعالیٰ وَفَعَلَ عَلَى النَّاسِ حَسْبُ الْعِلْمِ مِنْ اسْتَطَاعَتِهِمْ سَبِيلًا اس استطاعت پر صحت تکلیف کے مدار ہونے کی یہ وجہ ہے کہ سلامت اسباب کے بعد سبب ارادہ کرنے کے قدرت حقیقی جس کا ذکر پہلے ہوا ہے اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے جب قدرت حقیقی پائی گئی تو بندہ بھرجائز نہ رہا۔ اور جب آلات و اسباب نہیں ہوتے تو بندہ قصہ فعل نہیں کر سکتا۔

اور جب قصد نہ کرے تو جو قدرت بعد ارادہ کے ہوتی ہے اور جس کے سبب سے فعل سرزد ہوتا ہے وہ نہیں حاصل ہوگی۔ اور جب قدرت نہ پائی گئی تب عاجز محض ہو گیا تکلیف کے قابل ہی نہ رہا۔ پس استطاعت بالمعنی اشائی کے تحقق کے بعد استطاعت یعنی

بالمعنی الاول کو فعل کے مقارن ماننے سے عاجز کی تکلیف لازم نہیں آئی۔ جیسا کہ محضر کا زعم ہے بلکہ استطاعت کو اگر محض بالمعنی الاول لیا جائے جب بھی عاجز کی تکلیف نہیں ہوگی جیسے امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ قدرۃ دو مختلف چیزوں کی صلاحیت رکھتی ہے علی سبیل البدیہہ پس جس کسی نے کفر اختیار کیا تو اس نے ایمان کی قدرۃ کو زائل کر دیا۔ کیونکہ یہی قدرت ایمان کے لئے بھی تھی اس سبب سے عقاب کے قابل ہوا۔ اور اگر اسی قدرت کو ایمان میں صرف کتنا تو ثواب کا مستحق ہوتا۔ مگر واضح ہے کہ اس توجیہ کے مطابق نفس قدرت کو قبل الفعل ہونا تسلیم کر لی گئی۔ کیونکہ صالح للضدین ہونا تو قبل الفعل ہی ہے۔ اگرچہ تعلق بالفعل کے اعتبار سے مقارن ہے فافہم ہم۔

ج۔ هل يكلف العبد بما لا يستطيع؟ وهل يجوز ذلك؟
ج۔ جس کام کی بندہ استطاعت نہیں رکھتا اللہ تعالیٰ اس کے کرنے کا حکم نہیں کرتا کما قال تعالیٰ لا يكلف الله نفسا الا وسعها۔ پس جو چیز بندے کی طاقت سے باہر ہو عام ہے کہ فی نفسہ مجتنب ہو جیسے ضدین کا جمع کرنا یا فی نفسہ ممکن ہو لیکن بندے سے نہ ہو سکے جیسے

جو اہر و اجسام کا پیدا کرنا اس کے کرنے کا بندے کو حکم نہیں دیتا
البتہ کبھی مالا یطاق کا حکم کرتا ہے جس سے امتیان مامور یہ مقصود
نہیں ہوتا کہ تکلیف مالا یطاق لازم آئے۔ بلکہ اظہار کلمہ مقصود ہوتا
ہے جیسے ملائکہ کا آدم علیہ السلام پر اعتقاد فضیلت کو دفع کرنے
کے لئے فرمایا۔ انبوتی ۲۱۔ تہا ۱۰۷۔ لا اذن کنتہ ۵۰ عین ۵ اور
ربنا ولا تعذبنا مالا یطاق ۱۲۱۔ میں طاقت سے خارج چیز کو اپنے
اوپر نہ ڈالنے کا جو سوال ہے اس سے تکلیف مالا یطاق مرد نہیں
بلکہ ان تکالیف شاقہ میں مبتلا نہ کرنے کا سوال کیا گیا ہے جن کو
انسان برداشت نہیں کر سکتا ہے جیسے قحط سالی، وبائی مرض یا
عقوبت و غلاب شدید وغیرہ۔ لہذا اس آیت سے یہ شبہ نہیں ہونا
چاہیے کہ تکلیف مالا یطاق ہوتی ہے جس بنا پر اس کے رفع کی دعا،
کی بھی در نہ جس کا وقوع نہ ہونا مستعین ہو اس کے عدم وقوع کے
لئے تھوڑا ہی دعا کی جاتی ہے۔

بہر حال بندے کی طاقت سے باہر جزا کا اللہ تعالیٰ حکم نہیں
کرتا ہے اس میں تو سب متفق ہیں لیکن ایسا حکم فی نفسہ ممکن بھی ہے
یا نہیں اس میں اختلاف ہے معتزلہ اس کو جائز و ممکن نہیں مانتے
کیونکہ یہ عطا قبیح ہے۔ اور باری تعالیٰ سے قبیح کا صدور ممنوع ہے
اور اشعری کے نزدیک جائز ہے اگرچہ واقع نہ ہو اور باری تعالیٰ
کے حق میں یہ قبیح نہیں کیونکہ وہ مالک و خالق ہے وہ جیسے چاہے اپنے

مملوک و مخلوق میں تصرف کر سکتا ہے۔

تکلیف بالایطاق کے معنی ہونے پر لا یتکلف اللہ نفساً الا وسعها سے بھی استدلال کیا گیا ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ غیر دے دیا ہے۔ تکلیف بالایطاق کے عدم وقوع کی پس اگر وہ ممکن ہو تو اس کے فرض وقوع سے محال لازم نہ آتا چاہے حالانکہ وقوع تکلیف بالایطاق ماننے سے کلام اللہ کا کذب لازم آئے گا جو محال ہے اور جو مستلزم محال ہو وہ خود محال ہوا کرتا ہے پس تکلیف بالایطاق محال ہے۔

لیکن یہ استدلال ایک مغالطہ برہنی ہے کیونکہ یہاں ممکن فی نفسہ کے فرض وقوع سے محال لازم نہیں آیا بلکہ اس ممکن کو امتناع بالخیر عارض ہونے کی جہت سے محال لازم آیا ہے۔ اور ایسا استحالہ ممکن فی نفسہ ہونے سے مانع نہیں۔ جیسے عالم کو باری تعالیٰ نے جب اپنے اختیار اور قدرت سے پیدا کیا اس وقت فی نفسہ اسکا محذور ہونا ممکن تھا۔ مگر اس کے وقوع فرض کرنے سے استحالہ تکلف للعلوین من علۃ التامہ لازم آئیگا۔ علی ہذا القیاس ایمان ابو جہل و ابو لہب ابن ابی وغیرہ ممکن فی نفسہ ہے۔ جس بنا پر یہ لوگ ایمان کے مکلف تھے مگر اس کا وقوع مان لو تو استحالہ کذب کلام اللہ لازم آئیگا۔ بہر حال ممکن وہی ہے جس کے فرض وقوع سے بالنظر الی الذات محال لازم نہ آئے چاہے دوسرے عوارض سے محال لازم آجائے یہ

مقرر نہیں پس تکلیف بالایطاق فی نفسہ ممکن ہے اگرچہ امتناع بالخیر کی جہت سے وقوع ناممکن ہے۔

سش۔ اللہ الذی یوجد بعد الضرب والاکسار بعد الکسر و
امثال ذلك من تاثیرات افعال المتعدية للعبارة۔ ہل کل ذلك

مخلوق اللہ تعالیٰ ام من وضع العباد؟

ج۔ ماننے کے بعد درد اور کسی چیز کے توڑنے کے بعد اس کا ٹوٹنا بھی اللہ کا پیدا کیا ہوا ہے۔ مثلاً زید نے عمرو کے لاشی باری اور اس سے درد ہوا یا کسی نے ایک شیشے کو پتھر دے مارا اور اس سے وہ ٹوٹ گیا سو اس درد کا بھی اور اس ٹوٹنے کا بھی اللہ ہی خالق ہے یا کسی نے کسی کے تلوار باری اور اس سے اس کی گردن جدا ہو کر وہ مر گیا سو اس موت کا بھی اللہ خالق ہے۔ قاص اللہ کے پیدا کرنے سے ہوئی ہے۔ کیونکہ تمام ممکنات اللہ کی طرف مستند ہیں اور ہر ایک چیز کا اللہ خالق ہے۔ چنانچہ بھی اس کی تحقیق گذری ہے۔ معترضہ اس کو بھی بندے کا فعل کہتے ہیں اور بندے کو اس کا خالق قرار دیتے ہیں۔

ان کے نزدیک جو فعل بدون واسطہ دوسرے فعل کے سرزد ہو جس طرح کہ تلوار کا مارنا اس کو بندے کا فعل بطور مباشرت کہتے ہیں اور جو کسی فعل کے واسطہ سے ظاہر ہو جس طرح موت کو وہ تلوار مارنے کے سبب سے حاصل ہوئی۔ اس کو بھی بندے کا فعل بطور توكید کہتے ہیں ہاں نزدیک دونوں اللہ کی مخلوق ہیں اللہ ہی کے پیدا کرنے سے ہوئی ہیں

بندے کو اس میں کچھ دخل نہیں نہ تو یہ اس کا خالق ہے کیونکہ بندے سے یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ کسی چیز کو پیدا کرے جیسا کہ پہلے گزرا اور نہ یہ اس کا کاسب ہے کیونکہ جو چیز اس کی قدرت میں نہیں اس کا یہ کاسب نہیں ہو سکتا اور اسی لئے بندے کو اپنے افعال کے بعد پر اختیار نہیں کہ وہ اس اثر کو ظاہر نہ ہونے دے بعد اس کے اس کو طاقت نہیں کہ درد کو روک لے۔ جب اثر اس کی قدرت سے باہر ہے تو یہ اس کا کاسب بھی نہیں ہے۔ اور یہی مدعی ہے پس افعال تولید یہ ہیں بندے پر مواخذہ اس لئے ہوتا ہے کہ وہ فعل کہ جس سے یہ پیدا ہوا ہے۔ اختیار میں تھا۔

س ۱۹۔ حل المتقون میت باجلہ ۱۰۰ الفائل قطع علیہ الاجل ۹
 ج۔ مقتول بھی اپنے اجل سے مرتب ہے۔ یعنی باری تعالیٰ تمام عباد کی موت کے لئے اپنے علم کے مطابق ایک ایک وقت ازل میں مقرر کر رکھا ہے کسی کی موت اس سے آگے پیچھے نہیں ہو سکتی۔ کما قال تعالیٰ
 اذ جاء اجلهم فلا یستأخرون ساعة ولا یستقدمون ۱۰۰
 کہتے ہیں کہ فائل نے مقتول کی اجل معین کو قطع کر دیا۔ اور اس کے وقت معین پورے ہونے سے پیشتر فائل نے اس کو مار دیا۔ انکی دلیل یہ ہے کہ بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اجل کوئی قطعی قلم نہیں رکھتی ہے کہ اس سے آگے پیچھے نہ ہو سکے بلکہ اس میں تغیر ہو سکتا ہے۔ جیسے بعض طاعات کے بارے میں حضورؐ نے فرمایا ہے

کہ ان سے عمر میں زیادتی ہوتی ہے۔ یعنی اجل مبین سے اور حدیث موت آتی ہے۔ یعنی القیاس بعض اعمال سے عمر گھٹتی ہے۔ پس قتل کے سبب اجل سے قبل موت آنے میں کیا اشکال؟ نیز کہتے ہیں کہ اجل سے مقتول مر رہا ہے تو قاتل مستحق ذمہ و عقاب نہ ہونا چاہئے تھا اور اس پر دیت یا قصاص لازم نہ ہونا چاہئے تھا کیونکہ مقتول اپنی اجل سے مر رہا ہے۔ قاتل کا اس کی موت سے غمناک کیا کوئی تعلق نہیں۔

پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ زیادتی عمر کا یہ مطلب نہیں کہ ایک اجل ناقص تھی اس میں زیادتی ہوئی بلکہ عمر زائد ہوئی، اجل ہے لیکن اس زائد کا استحقاق ہو اسے طاعات سے جن کا کرنا باری تعالیٰ کو اور میں معلوم تھا اگر بالفرض وہ اس طاعت کو نہ کرنا تو اس سے کم عمر ہوتی۔ پس اذل ہی نہیں اس استحقاق زائد کا سبب یہ طاعت ہونے سے اس کی طرف زیادتی کی نسبت کردی گئی اور فی الحقیقت یہی عمر زائد اس کی اجل ہی ہے۔ اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ موت قاتل کے کسب میں سے نہیں لیکن یہ موت جس فعل سے حاصل ہوئی ہے یعنی قتل وہ اس کا سبب و مباشر ہے جو ضمنی عند تھا تو کسب قتل منہ پر ہی ذمہ و عقاب دیت و قصاص مرتب ہے پس موت کا خالق باری تعالیٰ ہے جو قیامت سے متعلق اور قائم ہے بندہ کو اس کی تخلیق اور اکساب میں کوئی دخل نہیں۔ کہا قاتل تو

خلق الموت والحیوة۔ خدا نے موت اور حیات کو پیدا کیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اور مخلوقات کی طرح یہ بھی مخلوق اور وجودی شئی ہے۔ اور بعض کے نزدیک موت عدی ہے یعنی عدم الحیوة عامن شانہ الحیوة۔ اور خلق کے معنی تقدیر اور اندازہ کے ہے۔ ہر حال ہمارے نزدیک اللہ کی مخلوق ہے۔ اور ہر ایک کے لئے اجل ایک ہی ہے اور کبھی معترلی کا قول کہ "مفتولی کی دو اجل ہیں ایک اجل قتل دوسری اجل موت" اگر اس کو کوئی قتل نہ کرتا تو وہ اجل موت تک زندہ رہتا۔ اسی طرح فلاسفہ کا عقیدہ یعنی جاندار کی ایک اجل طبعی ہے یعنی وہ موت جو کہ حرارت اور رطوبت غریزی ختم ہونے کے بعد آئے اور دوسری اجل انقطاعی ہے یعنی جو موت امراض و آفات کے سبب سے آئے۔ یہ سب نصوص صریحہ اور دلائل عقلیہ کے خلاف ہیں۔

سج - حد الحرام رزق ام لا؟

ج - اہل السنۃ کے نزدیک حلال و حرام جو بھی حیوان کھاتا ہے وہ رزق من اللہ ہے اور معترکہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے کیونکہ رزق کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف ہے یعنی اللہ کھانے کے لئے جو دیتا ہے وہی رزق ہے اور حرام طبع ہے اس کی نسبت خدا کی طرف نہیں ہو سکتی۔ لہذا رزق جو منسوب الی اللہ ہے اس میں یہ دخل نہیں نیز کل حرام پر بندہ مستحق ذم و عقاب ہوتا ہے۔ پس اگر یہ بھی رزق ہے جو کہ خدا کی جانب سے ہے داخل ہو تو اس کا کھانا والا کیوں ذم و

عقاب کا مستحق ہوتا؟ جواب یہ ہے کہ اشر کی طرف نسبت باعتبار
 خلق اور ابھال الی الجوان کے ہے اور یہ قبیح و مذموم نہیں البتہ
 بندہ مستحق ذم و عقاب ہے اسباب ممنوعہ کے ارتکاب و کسب کرنے پر۔
 جب اہل السنۃ کے نزدیک حرام بھی رزق ہے تو رزق کہا
 جائیگا ہر اس چیز کو جو انسان کھا تا ہے خواہ حلال ہو خواہ حرام اور
 معتزلہ کبھی تو یوں تعریف کرتے ہیں کہ رزق اس شے مملوک کو کہتے
 ہیں جسے مالک کھاتا ہو اس سے حرام خارج ہو گیا۔ کیونکہ ان کے نزدیک
 حرام میں اصل ملک ثابت نہیں ہوتی بلکہ کبھی یوں کہتے ہیں کہ رزق
 وہی ہے جس سے استغناء شرعاً ممنوع نہ ہو اور حرام سے استغناء ممنوع ہے
 لیکن پہلی تعریف پر جانوروں کی خوراک رزق نہیں ہوگا کیونکہ ان کی
 ملک تو ثابت نہیں ہوتی اور دونوں تعریف پر یہ اشکال ضرور ہوگا کہ
 جو شخص ساری عمر حرام کھا کر رہے اس کو باری تعالیٰ نے بالکل رزق
 نہیں دیا۔ حالانکہ خلاف اجماع و نصوص ہے۔ لکن قال اللہ تعالیٰ دما
 من دابة الا على الله رزقها۔ وقال۔ ان الله هو الرزاق۔

بہر حال ہمارے نزدیک ہر شخص کو رزق خدا دیتا ہے اور جس کو
 جتنا رزق اپنی ساری عمر میں ملتا ہے وہ عند اللہ مقدر و متعین ہے۔
 اسی کے مطابق اس کو اپنا پورا رزق حلال ہو خواہ حرام ضرور ملے گا یہ
 نہیں ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کا مقدر رزق دوسرا کھا جائے یا دوسرے
 کا وہ کھا جائے کیونکہ تقدیر اٹل ہے۔

سُئِلَ - الهداية والضلالة بمشيئة العباد وام بمشيئة الله فكانت
بمشيئة الله فكيف يشاب العبد او يعاقب عليها؟

ج - اللہ ہی جس کو چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے
ہدایت کرتا ہے۔ جس طرح اور افعال کا خالق اللہ ہے اسی طرح
ہدایت و ضلالت کو بھی وہی پیدا کرتا ہے اور اس نے باری تعالیٰ
کو کچھ عیب نہیں اس لئے کہ فیج چیز کا کسب قبیح ہے نہ کہ پیدا کرنا
قال تعالیٰ ان الله يعقل من يشاء ويهدي من يشاء اور من
يشاء سے اس کی طرف اشارہ ہو گیا کہ ہدایت سے مراد اس کا پیدا
کرتا ہے نہ کہ بیان کرنا طریق حق کا کیونکہ اللہ نے راہ حق کو تو
سب کے لئے بیان کر دیا ہے کسی کی خصوصیت نہیں اسی طرح
اضلال سے مراد گمراہی پیدا کرنا کیونکہ گمراہ پنایا گمراہ نام رکھنے کا
مشیت سے کوئی تعلق نہیں پس معتزلہ کی اس قسم کی تاویلات کیکہ
ایسی آیتوں میں نہیں چل سکتیں۔

قرآن مجید میں جو آیات ہے کہ قرآن اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم
ہدایت کرتے ہیں اور شیطان اور بت ضلالت میں ڈالتے ہیں سو اس
سے مراد یہ ہے کہ قرآن اور حضور علیہ السلام سبب ہدایت ہیں اور
شیاطین اور بت سبب ضلالت ہیں، مجازاً ہدایت اور ضلالت
کو ان کی طرف نسبت کی گئی ورنہ حقیقت میں اللہ دونوں کا
خالق ہے اور بلکہ اللہ فلم ہتدا جیسے استعمالات میں نسبت

الی اللہ بمعنی خلق کے نہیں۔ ورنہ ہتھار کی نفی کیسے کی جاتی بلکہ ایسے مواقع میں راہ بنانے اور ہدایت کی طرف دعوت دینے کے معنی میں مجازاً استعمال کیا گیا۔ معتزلہ چونکہ ہدایت کے خالق بنڈے کو کہتے ہیں۔ اس لئے اس کے معنی بیان کرتے ہیں طریق حق کا بتلانا لیکن یہ نہیں قرآن وحدیث باطل ہے قال تعالیٰ۔ اِنَّهُ لَا يَهْدِي مَنْ يَّشَاءُ احْبَبْتَ احْضُرْ سے ہدایت کی نفی کی گئی حالانکہ حضورؐ تو راہ حق ہی بتانے آئے تھے اسی طرح حضورؐ نے دعا فرمائی اللھم اھد قومیؑ خود طریق حق کی طرف آپ دعوت دے چکے تھے تو پھر اللہ سے اس سوال کا کیا منشا ہے؟ پس لامحالہ دونوں نفس میں ہدایت سے مراد خلق ہدایت ہے جو اللہ کا کام ہے اور اس سے حضورؐ عاجز تھے۔

مشہور تو یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک ہدایت "دلانہ موصلة" الی المطلوب کا نام ہے اور اس کا سرہ کے نزدیک ہدایت محض دلالت کا نام ہے جس سے مطلوب تک پہنچا جاسکے خواہ وصول ہو یا نہ ہو۔ سن ۱۰۔ اھل عجب علی اللہ تعالیٰ ماھو الاصلع للعباد؟

ج۔ جو کچھ بندے کے حق میں بہتر اور اصلع ہو اللہ کو اس کا کرنا واجب نہیں۔ اگرچہ وہ اپنی رحیمی اور کریمی سے اکثر بندوں کی بھلائی ہی کرتا ہے لیکن یہ اس پر ضروری نہیں کہ خواہ خواہ اس کو کرے۔ جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں ورنہ (۱) کسی کافر مفسس کو پیدائ کرنا کیونکہ

اور دونوں سے وہ منزہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ پر کسی کا کوئی حق نہیں پس جو ذات کریم درحیم و حکیم و علیم ہے وہ اپنی چیز کسی ایسے شخص سے روک لے جس کا اس پر کوئی حق نہیں تو یہ ہرگز ہرگز بخل نہیں بلکہ یہ عدل اور حکمت پر مبنی ہے۔ اگرچہ اسکی حکمت و مصلحت سے ہم واقف نہیں۔ بہر حال معتزلہ نے نسبت بخل سے بکتے کئے ماہر سوال اھلح کو اللہ پر واجب تو کہیدا مگر وہ یہ تو بتائیں کہ خدا پر واجب ہونے کے کیا معنی ہیں؟ آیا اس کا تارک سختی ذم و عقاب ہونے کے اعتبار سے جو کہ ظاہر السطلاح ہے یا اس معنی کر کے کہ اس کے ترک پر قادر نہیں ہو جہل و دم بخل جہل کے جو حال ہے پس باری تعالیٰ کا مجبور اور غیر مختار ہونا لازم آیا جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے الحاصل مان کا حال بعینہ اس کا مصداق ہے فمن المضر و وقع تحت المیزاب۔ واللہ اعلم بالصواب۔

س ۵۵۔ هل عذاب القبر للكافرين ولعصاة المؤمنين وتنعيم اهل الطاعة في القبر وسوال منكر و تكبير فاجبت بالادلة؟
ج۔ تمام کفار اور بعض گنہگار مومنین کے حق میں عذاب قبر ہونا ثابت ہے بعض مومنین کی تخصیص اس لئے کی گئی کہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض گنہگاروں کو اللہ تعالیٰ عذاب قبر سے مستثنیٰ کر کے گا اور اہل طاعت کو باری تعالیٰ قبر میں نعمت و راحت بخشنے کا جس نعمت کی حقیقت و کیفیت اللہ ہی بہتر جانتا ہے۔ اکثر کتب عقائد میں

صرف عذاب قبر کا ذکر ہے تنہا قبر کا ذکر نہیں۔ کیونکہ زیادہ تر نصوص میں محض عذاب قبر کا ذکر موجود ہے۔ نیز اہل قبور میں اکثریت کفار اور نافرمانوں کی ہے ورنہ حقیقتہً دونوں باتیں ثابت ہیں اس لئے مصنف کا کلام بہتر ہے کہ انھوں نے دونوں کی تصریح کر دی۔ اسی طرح قبر میں منکر و نکیر کا سوال کرنا بھی ثابت ہے۔ یہ دونوں فرشتے قبر میں داخل ہو کر میت سے اس کے رب، دین اور نبی کے بارے میں سوال کریں۔ سید ابوشجاع نے تصریح کی ہے کہ یہ سوال سب کے حق میں عام ہے حتیٰ کہ بچوں سے اور بعض کے نزدیک انبیاء سے بھی سوال ہوگا۔ ان امور کا حق ہونا دلائل سمعیہ سے ثابت ہے۔ کیونکہ مطلقاً ان کا ہونا ممکن ہے اس حالہ یا اتناع کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ پھر جب مخبر صادق نے خبر دی ہے تو ان پر ایمان لانا ضروری ہے چنانچہ خدا کا ارشاد ہے "الناس یعرضون علیہا عذاباً و عشیاء و یوم تقوم الساعۃ و ادخلوا ال فرعون اشداً العذاب" (اگ میں پیش کئے جائینگے آل فرعون صبح و شام اور جس دن قیامت ہوگی تو فرشتوں سے کہا جائے گا کہ ان کو سخت عذاب میں داخل کرو) "اغرقوا فادخلوا ناراً" (آل فرعون ڈبوئے گئے پھر ساٹھ ہی اگ میں داخل کئے گئے) "ثبت اللہ الذی امنوا بالقول الثابت" یہ آیت بھی عذاب قبر کے بارے میں نازل ہوئی کہ جب مومن سے دریافت کیا جائیگا۔ تیرا رب کون ہے تیرا رب کیا ہے اور تیرا نبی کون ہے تو وہ جواب دے گا میرا رب اللہ ہے

میرا دین اسلام ہے اور میرے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں حضور
 کا ارشاد ہے: "ما استغفوا عن الذنوب فان عامة عذاب القبر منہ"
 (پیشاب سے بچو اس لئے کہ اکثر عذاب قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے)
 "اذا القبر المیت اتاہ ملکان اسودان اذ قدان یقال لاهدھما
 المتکر والآخر النکیر" میت کو دفن کرنے کے بعد فرشتے سیاہ رنگ
 اور زرد چشم میت کے پاس آئیں گے ایک کا نام منکر اور دوسرے
 کا نام نکیر القبر روضۃ من ریاض الجنة او حفرة من حفرة النيران
 (قبر میں سے جہنم کے باغوں میں سے ایک باغ ہوگا اور کافر
 کے جہنم میں دوزخ کے گڑھوں میں سے ایک گڑھ ہوگا) بہر حال عذاب
 اور نعمت قبر کے متعلق احادیث بکثرت وارد ہیں جو اگرچہ الفاظ کے
 لحاظ سے متواتر نہیں مگر مضمون کے اعتبار سے متواتر ہیں جس پر ایمان
 لانا اور یقین کرنا فرض ہے۔ بعض معتزلہ و شیعہوں نے عذاب قبر کا انکار
 کیا ہے ان کا دیا یہ ہے کہ میت جماد ہے جس سے اس کو نہ حیات
 ہے نہ احساس۔ پھر عذاب کیونکر ہو سکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ
 یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ میت کے تمام یا بعض اجزاء میں اس قدر خاص
 قسم کی حیات پیدا کر دے کہ عذاب کی تکلیف اور نعمت کی لذت کا احساس
 کر سکے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ پہلے کی طرح بدن میں روح آجائے
 یا حرکت کرے یا عذاب کا اثر اس پر دیکھا جائے۔ ہو سکتا ہے کہ ڈوبا ہوا
 پانی کے اندر جاوڑوں کا کھایا ہوا ان کے پیٹ میں اور سوئی دیا ہوا۔

ہوا میں غائب ہوتا ہوا اور ہم کو اطلاع نہ ہو جیسے بسا اوقات قریب
 سوتا ہوا آدمی ڈرائے ناخوابید بچکر شدید روحانی صدمہ پاتا ہے
 اور ہمیں کچھ بھی خبر نہیں ہوتی۔ جو شخص خدائی سلطنت کے عجائب
 اور اس کی نیرنگی قدرت و جبروت کے غائب پر ذرا سائل کر لگا
 وہ ان امور کو بعید از قیاس نہیں سمجھ سکتا چ جائیکہ محال کہے۔
 مس۔ ما معنی البعث وما هو دلیل حقیقہ موہل لایلزم باننا
 القول بالتاسخ الباطل عند اهل الحق۔

ج۔ بعث کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ مردوں کو قبر سے اس طرح
 پراٹھا دے کہ ان کے اصلی اجزاء کو بدن کی شکل سے کر دوبارہ
 اس میں روح ڈال دے۔ اسی کو بعث جسمانی بھی کہا جاتا ہے۔
 قرآن کے نصوص قطعیہ سے اس کی حقیقت ثابت ہے قال تعالیٰ
 ”ثم انکم يوم القيمة تبعثون“ وقال تعالیٰ ”قل یٰٰحییٰہا الذی
 انشأہا اول مرة“ وغیر ذلک من الآیات الکثیرۃ۔ فلا سفرے
 اس بنا پر بعث کا انکار کیا ہے کہ ان کے نزدیک معدوم کا بعث
 دوبارہ پیدا کرنا محال ہے۔ اگرچہ خود ان کے پاس اس دعویٰ پر کوئی
 معتبر دلیل نہیں ہے تاہم ہمارے مدعا کے خلاف نہیں ہے کیونکہ بعث
 جسمانی سے ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلہ کو
 جمع کر کے ان میں اس کی روح کا اعادہ کر لگا۔ اب چاہیے اسکو اعادہ
 معدوم بعینہ نام رکھ لیا اور کچھ نہ کہ اجزاء اصلہ کا اعادہ حقیقہ اعادہ
 معدوم نہیں ہے اس مفہوم سے وہ اعتراض بھی ساقط ہو گیا جو یہ لوگ

کرتے ہیں کہ اگر ایک آدمی دوسرے کو کھائے اور یہ اس کے بدن کا
 جزء بن جائے تو اب یہ اجزاء یا تو پورے کے پورے دونوں میں
 اعادہ کئے جائیں گے اور یہ محال ہے یا ایک میں اعادہ کئے جائیں گے
 تو دوسرے کا جمیع اجزاء اعادہ نہیں ہوا۔ یہ اعتراض اس لئے
 ساقط ہے کہ پہلے بتایا جا چکا اعادہ صرف اجزاء اہلیہ کا ہو گا۔
 اور اجزاء اہلیہ وہ ہیں جو اول عمر سے آخر عمر تک پاتی رہیں اور
 کھائے ہوئے اجزاء کھانے والے کے حق میں فغندہ ہیں اہلیہ نہیں
 اس لئے اس میں اعادہ کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اور نہ ان اجزاء
 زائدہ کے نہ ہونے سے جمیع اجزاء اہلیہ اعادہ ملتی ہونا لازم آتا
 اگر یہ شبہ کیا جائے کہ اس سے تو تناسخ (یعنی آدمی مرتے کے
 بعد دوسرے جسم میں دوبارہ جنم لیتا ہے تاکہ پہلی جوں کا جزا اصل
 کو یا ستر لگتے جس کے قتل نہ ہو وہیں اس) کا اقرار لازم آتا ہے جو
 اہل حق کے نزدیک باطل ہے۔ حدیث سے بھی پتہ چلتا ہے کہ دوسرا
 بدن پہلا والا نہیں ہے۔ اہل جنت بے بال و بیہ ریش ہونگے اور
 جسمی کے دانت اھل بیاری کے برابر ہونگے۔ اسی بنا پر مولانا رومی
 نے فرمایا ہے کہ ہر مذہب میں تناسخ کی گہری بوبالی جاتی ہے۔ لیکن
 اس کا جواب یہ ہے کہ اگر بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اہلیہ سے
 مخلوق نہ ہوتا تو تناسخ لازم آتا۔ اور ہم بعثت جسمانی کے اس معنی کے
 اعتبار سے قائل ہیں کہ وہ اجزاء اہلیہ کا مجموعہ ہے چاہے ہرگز یہی

شکل میں تبدیل آجائے۔ اگر اس کو بھی کوئی تخاصخ کہے تو نزاع صرف
لفظی رہے گا اور یہ باطل یا محال نہیں بلکہ ثابت و حق ہے۔
س۔ ۱۰۔ ہا تو اب براہین حقیقۃ الوزن والکتاب والسؤال والجموع
والنصراط۔

ج۔ ۱۰۔ یوم قیامت میں میزان (پیم) سے بندوں کے اعمال نیک و
بد کا وزن کیا جانا حق ہے۔ قال تعالیٰ والوزن بومشہد بالحق البتہ
اس میزان اور وزن کی حقیقی کیفیت کے ادراک سے عقل انسانی
قاصر ہے اس لئے معتزلہ نے سرے سے وزن اعمال کا انکار کر دیا ہے
وہ کہتے ہیں کہ اعمال تو اعراض ہیں جن کا قرار اور بقا نہیں ہے۔ اگر
بالفرض ان کا اعادہ ممکن بھی ہو تو ان کا وزن ممکن نہیں۔ نیز مقدار
اعمال الشر کو معلوم ہیں لہذا ان کا وزن کرنا لغو ہے۔ اس کا جواب
یہ ہے کہ حدیث میں ہے کہ صحائف اعمال وزن ہونگے جو اعراض نہیں
پس پہلا اشکال مرفوع ہوا۔ اور دوسرا اشکال کی بنیاد اس پر ہے
کہ خدا کے افعال بھی اعراض کے ماتحت ہوتے ہیں جو خود ممکن ہے
اور بر تقدیر تسلیم جواب یہ ہے کہ ممکن ہے وزن میں کوئی ایسی حکمت
مخفی ہو جس کا ہمیں علم نہیں اور ہمارے نہ جاننے سے غیب ہونا لازم
نہیں آتا۔ اور ثامہ اعمال جس میں بندوں کی طاعتیں اور معصیتیں
لکھی ہوئی ہیں جو منین کے واسطے ہاتھوں میں اور کفار کے بائیں
ہاتھوں میں یا پس پشت سے دیا جانا حق ہے۔ قال تعالیٰ وخرج

لہ یوم القیۃ کتابا یلقہ منشورا "وقال" فاما من اوتی کتابہ
 بہ یمینہ فموضعا بحساب حسابا یحیر "مصنف علامہ نے صرف
 کتاب کے ذکر پر اکتفا کیا اگرچہ حساب بھی ہوگا کیونکہ کتاب سے
 حساب کا ہونا بھی مفہوم ہوتا ہے۔ معترض نے حساب و کتاب کا بھی
 انکار کیا ہے اس گمان سے کہ یہ بھی عیش میں جواب بھی وہی ہے جو
 وزن کی تفصیل میں گذرا ہے۔ محشر میں سوال و جواب کا واقع ہوتا
 بھی حق ہے۔ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ "اللہ تعالیٰ مومن کے قریب ہوگا
 اور اس کو نورانی حجاب سے ڈھانپ دیگا پھر پوچھے گا کہ کیا تو فلا
 گناہ سے واقف ہے وہ جواب دے گا کہ ہاں اے میرے رب اس
 طرح جب تمام گناہوں کا انقار کر لیگا۔ اور بندہ دل ہی دل میں یہ
 یقین کر چکا ہوگا کہ اب ہلاک ہو گیا۔ اس وقت خدا کیسے گا کہ میں نے
 دنیا میں ان گناہوں کی پردہ پوشی کی ہے اور آج بھی بخش دیا ہوا
 پھر اس کو نیکی کا نامہ اعمال دیا جائیگا اور متنافقین سے سلوک یہ
 ہوگا کہ برسرعام خلافتِ بنیادی جائیگی کہ یہی وہ لوگ ہیں جنہوں
 نے اپنے رب پر جھوٹ بولا آگاہ ہواؤ ان پر خدا کی لعنت اور عینک مارے
 حوض کوثر بھی حق ہے "انا اعطینک الکوتر" حضورؐ نے فرمایا "میرا
 حوض ایک ہینسہ کی مسافت پر پھیلا ہوا ہوگا جس کے چاروں گوشے
 مسافت میں برابر ہونگے۔ اس کا پانی دودھ سے زیادہ مفید ہوگا
 نوشک سے زیادہ خوشگوار ہوگی اور اس کے پیالے آسمان کے

ستاروں سے زیادہ ہونگے۔ جو اس میں سے پئے گا وہ کبھی بیا سائیں نہیں ہوگا۔ اور صراط کا ہونا بھی حق ہے۔ صراط سے مراد وہ پل ہے جو جہنم کی پشت پر ہوگا اور بال سے یار یک اور تلوار سے زیادہ تیز ہے جتنی اسے عبور کر جائیگے اور جہنمی کے قدم اس میں سے پھسل جائیں گے۔ اکثر معتزلہ نے صراط کا بھی انکار کیا۔ ان کے خیال میں ایسے پل سے گزرنا ممکن نہیں اگر ممکن بھی ہو تو مؤمنین کے حق میں ایک عذاب ہے جو اب یہ ہے کہ خدا کو اس کی قدرت ہے کہ ایسے پل سے گزرنا ممکن کر دے۔ اور مؤمنین کے حق میں اس قدر آسان کر دے کہ بعض بجلی کی جگہ کے مانند اور بعض تیز ہوا کے موافق اور بعض تیز رو گھوڑے کی طرح گزر جائیں جیسا کہ احادیث میں مذکور ہے۔

سُورَةُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ مَوْجُودَتَانِ، الزَّلَازِلُ امْلَاحٌ هَلْ هُنَّ اَلْاَنْثَىٰ
اَبْدَانٌ مُّقْتَصِبَاتٌ۔

سج۔ جنت اور دوزخ کا وجود حق ہے۔ بے شمار آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ میں ان کی تصریحات ہیں۔ فلا سفہ ضالہ ان کے وجود کے منکر نہیں کیونکہ جنت کی صفات یوں بیان کی گئی ہے کہ اس کا پھیلنا سب آسمان اور زمین کے برابر ہے۔ اس لئے آسمان زمین کے مابین تو نہیں ہو سکتی کہ اتنی وسعت میں چلیں اب یا لوہے کے اوپر ہوگی۔ یا اس سے پرے اور گولی مستقل دنیا سلیم کرنی پڑے گی جہاں جنت ہے۔ لہذا وہاں پہنچتے ہیں اہم ان عبور کرنا پڑے گا۔ حالانکہ

آسمان میں خرق و التیام یعنی توڑ پھوڑ محال ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اہل ہی سرے سے فاسد و باطل ہے کہ آسمان میں خرق و التیام نہیں ہو سکتا۔ "لَا تُدْرِكُن فِي مَوْضِعَةٍ"۔ بہر حال اہل حق کے نزدیک جنت و نار پیدا کئے جا چکے اور موجود ہیں اور اکثر معتزلہ کہتے ہیں کہ یوم قیامت میں پیدا کئے جائیں گے۔ ہماری دلیل آدمؑ اور حواؑ کا قصہ ہے کہ ان کو جنت میں ٹھہرایا گیا۔ نیز نصوص سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دونوں تیار شدہ ہیں۔ قال تعالیٰ "اعِدْنَا لِلْمُتَّقِينَ اَعْدَاتُ الْكَافِرِينَ" ان میں صیغہ ماضی کو مستقبل پر حمل کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ البتہ آیت "تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ يَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يَلْبِسُونَ" میں صیغہ مضارع ہے مگر اس میں مستقبل کے علاوہ حال یا استمرار کا بھی احتمال ہے جس پر حمل کرنے سے سابق طرز کی آیتوں کے مفہوم سے مطابقت ہو جائے گی۔ اور اگر استقبال کے لئے ہونا بھی تسلیم کریں تو زیادہ سے زیادہ یہ ہو گا کہ اعدت کے مفہوم سے محاذ ہونے کی بنا پر دونوں آیتیں سا قضا الاستدلال ہو جائیں گی۔ اور قصہ آدمؑ علیہ السلام وجود جنت و نار پر قطعی دلیل موجود ہے۔ اس میں دوسرا کوئی احتمال نہیں ہے۔ لہذا مدعی اس سے ثابت ہو گا۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر دونوں اب موجود ہیں تو قول باری تعالیٰ اکملہا ام کار سے جنت کے کھانے کی چیزیں ہلاک ہونا محال ہو گا حالانکہ "کُلْ شَيْءًا حَالًا لَا اِلَٰهَ اِلَّا هُوَ" معلوم ہوتا ہے کہ سب چیزیں ہلاک

ہو جائیگی۔ لہذا قیامت سے قبل جنت کا وجود ماننا باطل ہے مگر ان کا یہ تسکین غلط ہے۔ کیونکہ کل جنت کا بعینہ دوام مراد ہی نہیں ورنہ خشتی کیا کھائیں گے بلکہ مراد یہ ہے کہ جب کوئی چیز فنا ہوگی فوراً اس کا بدل پیدا کر دیا جائیگا۔ اس طرح کا سلسلہ دائمی رہیگا اس صورت میں اگر تھوڑی دیر کے لئے ہلاک ہو نامان لیا جائے تو کوئی حرج نہیں۔ عداوہ ازیں ہلاک کے معنی یہ ہیں کہ شئی قابل انقضاء نہ ہے۔ اس کے لئے فنا لازم نہیں جو کہ دوام کی ضد ہے۔ نیز کلی شئی ہلاک کا مفہوم یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ ہر ممکن فی حد ذاتہ ہلاک ہے۔ باری معنی کہ وجود وحشی کے مقابلہ میں وجود امکاکی تغیر نہ ہونے کا ہے لہذا جنت و نار موجود ہیں اور کبھی وہ فنا نہیں ہونگے اور نہ اہل جنت و اہل نار فنا ہونگے۔ اللہ تعالیٰ نے دونوں کے متعلق خالد فیما ابداً فرمایا ہے۔ فرقہ جمعیہ کے نزدیک جنت و نار اور ان کے اہل صاب فنا ہو جائیں گے۔ مگر یہ قول کتاب و سنت اور اجماع کے سراسر خلاف ہے اور ان کے پاس فنا ہونے کے بارے میں کوئی اتہانی و دلیل بھی نہیں چھ جائیکہ حجت قاطعہ موجود ہو۔

مسئلہ ۲۔ ماھی الکبیرۃ د کمرہی و ما ہو جسہ مرتکب الکبیرۃ۔
ج۔ کبیرہ ہر بڑے گناہ کو کہا جاتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے روایت کی ہے کہ کبیرہ گناہ تو ہیں (۱) خدا کے ساتھ شریک کرنا (۲) ناحق قتل کرنا (۳) پاکدامن عورت پر زنا کی تمت لگنا (۴)

زنا کرنا (۵) میدان جہاد سے بھاگنا (۶) جادو کرنا۔ (۷) شیم کا مال
 کھانا (۸) مسلمان والدین کی نافرمانی کرنا۔ (۹) حرم مکہ میں گناہ
 کا ارتکاب کرنا۔ حضرت ابوہریرہؓ نے سود کھانے کو بھی اس فوہ پر
 زیادہ کیا ہے اور حضرت علیؓ نے چورسی اور شرب خمر کا ان پر اضافہ
 کیا ہے۔ بعضوں نے کہا کہ اور وہ گناہ بھی کبیرہ ہے جس کی خرابی
 مذکورہ گناہوں کے برابر یا ان سے زیادہ ہو۔ یوں بھی کہا گیا ہے کہ
 جس گناہ پر شائع کی جانب سے وعید آئی ہے وہ کبیرہ ہے اور
 بعضوں نے کہا جس گناہ پر بندہ اصرار کرے وہ کبیرہ میں شمار ہوتا ہے
 اور جس پر توبہ واستغفار کرے وہ صغیرہ ہے۔ صاحب کفایہ نے ان
 اقوال مختلفہ کے پیش نظر بتلایا کہ حق یہ ہے کہ کبیرہ اور صغیرہ دو اخلاقی
 نام ہیں جن کی شناخت حد ذاتی سے نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر گناہ اپنے ما فوق
 کے پیش نظر صغیرہ ہے اور ماتحت کے مد نظر کبیرہ ہے البتہ مطلق کبیرہ
 کا فرد کامل کفر ہے کہ اس سے بڑا اور کوئی گناہ نہیں۔ بہر حال یہاں
 کبیرہ سے مراد کفر کے علاوہ جن پر کبیرہ کا اطلاق ہوتا ہے۔۔۔۔۔
 ایسے کبار کے ارتکاب کا حکم یہ ہے کہ بندہ مومن کو نہ ایمان سے
 خارج کرتا ہے اور نہ کفر میں داخل کرتا ہے۔ اس لئے کہ ایمان کی حقیقت
 تصدیق قلبیٰ ہے اس حال میں بھی باقی رہتی ہے معتزلہ کے نزدیک چونکہ
 اعمال بھی حقیقت ایمان کا جز ہیں اس لئے ان کے نزدیک مرتکب
 کبیرہ دائرہ ایمان سے خارج ہے۔ البتہ تصدیق باقی رہنے کی وجہ سے

کا فریب بھی نہیں ہوگا تو گویا وہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک درجہ مانتے ہیں جس میں آدمی نہ مومن رہتا ہے اور نہ کافر ہوتا ہے۔ اور خوارن بھی اعمال کو حقیقت ایمان کا جز مانتے ہیں مگر درمیان کی درجہ قائل نہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ بلکہ مرتکب صغیرہ بھی کافر ہے۔

رسول - ہای وجہ قال اهل الحق ان مرتکب الکبیرۃ لا یخرج من الایمان ولا یدخل فی الکفر۔

رج - (۱) پہلی وجہ جس کی تفصیل آگے آگے کی کہ ایمان کی حقیقت محض تصدیق قلبی ہے لہذا مومن اس وقت تک دائرۃ ایمان سے خارج نہیں ہوگا جب تک کہ تصدیق قلبی کی ضد یا منافی کامرتکب نہ ہو تو محض غلط شہوت، یا حسیت، یا عار یا سستی کی بنا پر کبیرہ کا ارتکاب کر لینا، خاص کر جب کہ اس حال میں بھی عذاب الہی کا اندیشہ معافی کی امید اور توبہ کرنے کا عزم رکھتا ہو۔ تصدیق قلبی کی منافی نہیں ہاں اگر حلال یا خفیہ سمجھ کر کبیرہ کا ارتکاب کرے تو یقیناً یہ کفر ہے اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ بعض معصیوں کو شارع نے تکذیب کی علامت قرار دی ہے، چنانچہ اداۃ شرعیہ سے معلوم ہے کہ ثبت کو سجدہ کرنا، قرآن مجید کو گندگیوں میں پھینک دینا، کلمہ کفر زبان سے ڈال کرنا اور اس نوع کے افعال کفر ہیں۔ اس تفصیل سے یہ شبہ بھی جاتا رہا کہ ایمان اگر صرف تصدیق و اقرار کا نام ہے تو جب تک مومن سے تکذیب صریح یا شک

متحقق نہ ہو۔ اس وقت تک کسی قسم کے افعال اور کلمات کفر کے سرزد ہونے سے کافر نہ ہونا چاہئے۔ (۲) دوسری دلیل آیات و احادیث ہیں جن میں عاصی پر بھی مومن کا اطلاق کیا گیا۔ حالانکہ اگر معصیت کی وجہ سے دائرہ ایمان سے نکل جاتا تو ایسا اطلاق درست نہ ہوتا۔ قال تعالیٰ: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اكْتُبُوا عَلَيْكُمُ الْقِصَاصَ فِي الْقَتْلِ" "وَأَن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا" (الآیۃ) اس قسم کی اور بھی بہت سی آیتیں ہیں (۳) تیسری دلیل یہ کہ حضورؐ کے زمانہ سے آج تک اس پر اجماع قائم ہے کہ اہل قبلہ میں سے جو کوئی بغیر توبہ کے مر جائے تو اس کے متعلق مرتکب کبیرہ ہونے کے علم کے باوجود اس پر نماز جنازہ اور اس کے حق میں دعا و استغفار سب جائز ہیں حالانکہ غیر مومن کے لئے نماز جنازہ اور دعا و استغفار جائز نہیں۔

س ۲۷۔ بما استدلت المعتزلة ان مرتکب الكبیره ليس بمؤمن ولا کافر بما احتجبت الخوارج علی انه کافر وما هی اجوبه اذ لستم مع۔ معتزلہ اپنے دعویٰ پر دو طرح سے استدلال کرتے ہیں (۱) کہ اس پر اجماع کا اتفاق ہے کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے اس کے بعد یہ اختلاف ہے کہ آیا وہ مومن ہے جیسا کہ اہل السنۃ والجماعہ کا کہنا ہے یا کافر ہے جیسا کہ خوارج کا مذہب ہے یا متافق ہے جیسا کہ صن بصری کا قول ہے لہذا ہم نے متفق علیہ مسلک کو اختیار کیا کہ وہ

فاسق ہے مومن نہیں کا فر نہیں منافق نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ
 سلف کا اس پر بھی اجماع ہے کہ ایمان اور کفر کے درمیان کوئی واسطہ
 اور درجہ نہیں ہے۔ لہذا معتزلہ کا قول اس اجماع کے خلاف ایک
 بدعت کا اختراع ہے جو اجماع کی رو سے باطل ہے۔ (۳) آیت قرآنی
 ”الضمن کان مؤمنًا کن کان فاسقًا“ میں فاسق کو مومن کے مقابل قرار
 دیا گیا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فاسق یعنی مکسب کبیر مومن نہیں۔
 اسی طرح حضور کا ارشاد ہے ”لا یزنی النزانی حین یزنی وهو مؤمن“
 ”لا ایمان لمن لا ایمانہ لہ“ ان نصوص میں جن کو دائرہ ایمان سے
 خارج شمار کیا گیا ہے وہ کافر بھی نہیں کیونکہ تو انرا اثبات ہے کہ سلف
 اسے ایسے لوگوں کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ ان پر مرتدین کے احکام
 جاری نہیں کرتے تھے۔ اور ان کو مسلمانوں کے مقابر میں دفن کرتے
 تھے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے کیونکہ
 کفر فسق کا بڑا درجہ ہے۔ اور حدیث میں زبرد تو بیچ کے لئے شدت
 اور سختی کا عنوان اختیار کیا گیا حقیقت مراد نہیں اس پر وہ آیات
 واجازہ دلت ہیں جن میں صاف طور پر یہ پایا گیا کہ فاسق مومن ہے
 حتیٰ کہ جب ابوذرؓ کو محمد زانی و سارق کے دخول جنت پر شبہ ہوا
 اور بار بار حضورؐ سے یہ سوال دہرا پا کہ کیا ایسے لوگ بھی جنت میں
 جائیں گے تو کہنے لگا ”فرمایا ضرور جائیں گے“ ”وان رفی دن۔ سرق عنی غم
 انفا ابی ذر“ ”خود راجع“ ان ظواہر نصوص سے استدلال کیا ہے جن میں

فاسق کو کافر کہا گیا ہے "قال تعالیٰ" ومن لم یحکم بما انزل اللہ فادبک
 هم الکافرون "ومن کفر بعد ذلک فادبک فادبک فادبک فادبک"
 وقال علیہ السلام "من ترک الصلوٰۃ متعمدا فقد کفر" اور ان
 نصوص سے استدلال کیا ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عذاب کفار
 کے لئے خاص ہے مومن پر عذاب نہیں ہوگا۔ حالانکہ فاسق کا استحقاق
 عذاب متفق علیہ ہے۔ قال تعالیٰ "ان العذاب علی من کذب وتوفی"
 "لا یصلہا الا الاشقی الذی کذب وتوفی" ان النہی الیوم والسو
 علی الکافرین۔ جواب یہ ہے کہ ان نصوص کے ظاہری معنی مراد نہیں
 کیونکہ دوسرے نصوص قطعی طور پر دال ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں
 اور اسی پر اجماع بھی منعقد ہے۔ خوارج کا اختلاف انعقاد اجماع کے لئے
 مانع نہیں جبکہ وہ اجماعی فیعلوں میں سے فاسق رہے تو پھر ان کے
 خلاف کیا اعتبار۔

س۔ ۱۔ هل الله یغفر الشریک و الذبائر والضعفائرام لا؟
 ر۔ ۱۔ اللہ تعالیٰ شرک کو معاف نہیں کریگا اس پر مسلمانوں کا اجماع
 ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ شرک کا معاف کرنا عقلاً جائز ہے یا
 نہیں بعض کا مسلک ہے کہ عقلاً جائز ہے اور معاف نہ ہونے کا حکم الہی
 سمعی "ان الله لا یغفر ان یشرک به" کی وجہ سے ہے اور بعضوں کے
 نزدیک شرک معاف کرنا عقلاً بھی ممکن ہے کیونکہ حکمت و تقاضا یہ
 ہے کہ تیکہ و بدین امتیاز برتا جائے اور کفر سب سے بڑا جرم ہے

جس کی اباحت اور حجاز کا احتمال ہی نہیں اور اللہ تعالیٰ صمیم ہے و تائبانہ
 حکمت کے خلاف معافی کا بھی احتمال نہیں ہو سکتا۔ نیز کافر نے کفر
 کو حق ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے وہ ظرا سے اس کی معافی یا مغفرت
 کا خواہاں نہیں ہوتا۔ تو ایسے کو معاف کرنا حکمت نہیں ہوگی اور
 جب کافر دیکھا اس کفر کے حق ہونے کا یقین کر لیتا ہے تو اس کی جزا
 بھی دائمی ہونی چاہئے۔ بخلاف دوسرے گناہوں کے کہ ان میں بقا و
 دوام نہیں تو ان کی سزا بھی عارضی ہے۔ بلکہ شرک کے علاوہ گناہ کبیرہ
 ہو یا صغیرہ اللہ تعالیٰ جس کے حق میں چاہے گا بالکل معاف کر دیگا
 چاہے تو پرہیزگار معاف کرے یا بغیر توبہ ہی کے۔ قال تعالیٰ "و یغفر
 ما دون ذلک لمن یشاء" اور بھی بہت سی آیات و احادیث ہیں جو اس کے
 ثبوت پر دلالت ہیں۔ معزز اس حکم عام سے اختلاف کرتے ہیں کہ معافی
 کو مستثنیٰ اور ان کبار کے ساتھ خاص ملتے ہیں جن کے بعد توبہ کی گئی ہو
 بلا توبہ ان کے نزدیک مغفرت کبار نہیں ہو سکتی۔ ان کا رد و دلیل ہیں
 (۱) گنہگاروں کے حق میں آیات و احادیث میں عذاب کی سخت وعید
 آئی ہے اگر سب گناہ یوں معاف ہو سکیں تو وعید بے حقیقت رہ جاتی
 ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تم غیر تائب مرتکب کبیرہ کی مغفرت نہ مونی
 واجب لازم مانتے ہو حالانکہ وعید کے نصوص ہر گناہ گار کے لئے اگر
 عام بھی مان لئے جائیں تو یہ صرف سزا واقع ہونے پر دلالت کرتے ہیں نہ
 کہ وجوب و لزوم پر پھر جب بکثرت دوسرے نصوص میں مطلقاً مغفرت

کی تصریح ہے تو وعید کے عموم سے مذنب مغفور کی تخصیص کر لی جائیگی۔
 اور بعضوں نے یہ توجیہ کی ہے کہ وعید کا خلاف کرنا خدا کے حق نہیں
 نہیں بلکہ باعث استغفار ہے۔ لہذا یہ جائز ہے کہ اللہ اپنی وعید
 کے خلاف کرے مگر محققین اس نادیل کو تسلیم نہیں کرتے اور کیونکر
 ایسا ہو سکتا ہے حالانکہ اس سے فیصلہ میں تبدیل لازم آتی ہے اور
 خدا فرما چکا ہے ”ما تبدل القول لدی“ (۲) جب گنہگار کو یہ معلوم
 ہوگا کہ اس کے گناہ پر عقاب نہیں ہوگا تو اس سے ترک معصیت کے
 بجائے گناہ میں مضبوطی اور دوسرے کیلئے آمادگی کا باعث ہوگا۔ تو پھر
 انبیاء کی بعثت ہی میں کیا حکمت رہیگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معافی
 ممکن اور جائز ہے کہنے سے یہ قول لازم نہیں آتا کہ واقعہ عذاب نہ ہونے
 کا گمان کر لیا جائے یقین تو دور کی بات رہی بلکہ ان عام وعیدی
 نصوص پر اگر نظر کی جائے جن میں سخت تہدید و تحذیف ہے تو ہر شخص
 اپنے حق میں وقوع عقاب کے گمان کو غالب دراج پائے گا کیونکہ کوئی یہ
 نہیں جانتا کہ کس فرست میں اس کا نام ہے اس لئے خطرہ و اندیشہ
 سب کو ہے اور یہی تصور گناہوں سے باز رکھنے کے لئے کافی ہے۔

س۔ هل يجوز العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة
 وما هو حكمه؟ استحلال المعصية۔

ج۔ صغیرہ گناہ پر عذاب دینا جائز ہے چاہے مرتکب صغیرہ نے
 کبیرہ سے اجتناب کیا ہو یا نہیں۔ قول باری تعالیٰ ”وینفخ ما دون

ذلک لمن یشاء میں صغیرہ بھی داخل ہے جس کا مفہوم مخالف سے معلوم
 ہوتا ہے کہ جس کے حق میں چاہے گا مغفرت نہیں کرے گا یعنی عقاب بھی دے گا
 وقال تعالیٰ "لا یغادر صغیرۃ ولا کبیرۃ الا احصاها" احصاء و شمار
 کا مقصد تو یازہر میں کرنا اور بدلہ دینا ہے بعض معتزلہ کی رائے یہ ہے
 کہ جب آدمی کبائر سے بچا رہے تو صرف صغائر پر عذاب نہیں ہو سکتا۔
 اگرچہ عذاب ہونا عقلاً محال و متعین نہیں مگر دلیل سمعی کا تقاضا یہ ہے
 کہ عذاب نہیں ہوگا۔ قال تعالیٰ "ان تعذبوا کبائر ما تنہون عنہ
 نکفر عنکم سیئاتکم" اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس آیت میں کبیرہ
 سے اس کا فرق کامل کفر مراد ہے۔ البتہ لفظ جمع لایا گیا یا تو کفر کے
 انواع کے لحاظ سے یا باعتبار افراد جن طبعین کے جیسا کہ مشہور قاعدہ
 ہے کہ جمع کے ساتھ جمع کی نسبت انقسام الاحاد بالاحاد کو مقتضی ہے۔
 کہانی قولہم "ربکم القوم ذواہم" ولبسوا ثیابہم "کبیرہ گناہات
 عقود" وگزر جائز ہے بشرطیکہ حلال جانکر از کتاب نہ کیا ہو۔ کیونکہ
 ... معصیت کو حلال سمجھنا کفر ہے۔ اس لئے کہ اس سے تصدیق "ہا
 جارہ البی" کے بجائے تکذیب ہوتی ہے اور جن انصوص میں اللہ تعالیٰ کے
 مخلد فی النار یا مسلوب الایمان ہونے کا ذکر ہے ان میں یہی عامی مخل
 المعصیت مرو ہے جس کے کافر ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔
 مس۔ ہلا الشفاعۃ ثلثۃ للرسول والاخیار وما قالت المعتزلۃ فیہ۔
 ج۔ انبیاء اور صالحین کی شفاعت اہل کبائر کے حق میں احادیث

مشہور سے ثابت ہے۔ حضرت شفاعت کے قائل نہیں۔ بناءً اختلاف
یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جب بغیر شفاعت کے بھی غفور بخشش جائز
ہے تو شفاعت کے ذریعہ بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔ اور ان کے نزدیک
غفور و مفرق جائز نہیں تو غیر ممکن کے لئے شفاعت بھی نہیں ہو سکتی۔
ہماری دلیل قول باری تعالیٰ "و استغفر لذنہ" و للمؤمنین و المؤمنات
و قول باری تعالیٰ مشرکین کے حق میں "فانصفہم شفاعۃ الشافعیین"
جس سے فی الجملہ شفاعت کا ثبوت ہوتا ہے کیونکہ کفار کی خدمت اور
نامرادی کو ظاہر کرنے کے لئے عدم نفع شفاعت کی خبر دی گئی اس کا
تقاضا یہ ہے کہ یہ بات اُن ہی کے ساتھ مفہوم ہو ورنہ اگر سب کے
حق میں نفی شفاعت عام ہو تو خاص کر ان کی بقیع بے معنی ہو جاتی
ہے۔ ہمارا اس تفصیل سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ ہم مفہوم مخالف سے یہاں
استدلال نہیں کر رہے ہیں کہ جو حکم کفار کے ساتھ وابستہ ہے غیر کفار
سے وہ معفی ہو گا۔ تاکہ یہ اعتراض ہو کہ جو مفہوم مخالف کی حجت ہونے کے
قائل نہیں ان کے سامنے یہ دلیل درست نہیں۔ شفاعت کے اثبات
میں ماوریت بھی بکثرت وارد ہیں جو مضمون کی رو سے متواتر ہیں۔ بخیر
قول علیہ السلام "شفاعتی لا اهل الکتاب و ہن امتی" حضرت نے استدلال
کیا قول باری تعالیٰ "وانتوا يوم لا تجزى نفس عن نفس شيئا
ولا تقبل منها شفاعة" و قوله تعالى "وما للظالمين من محسب"۔
ولا شفيع يومئذ اور اس قسم کی آیتوں سے۔ جواب یہ ہے کہ اگر ان کے مفہوم

کو تمام لوگوں میں اور ہر زمانہ و حال میں عام مان بھی لیں تب بھی
 ضروری ہے کہ کفار کے حق میں خاص کریں تاکہ نصوص میں جمع و تطبیق
 ہو جائے۔ چونکہ عفو و شفاعت کی اصل قرآن و سنت اور اجماع کے
 ایسے دلائل قطعیہ سے ثابت ہے کہ محض لے لئے بھی صاف طور پر
 انکار کی گنجائش نہیں رہی اس لئے مجبوراً ایک غلط تاویل کے
 ساتھ دونوں کے قائل ہیں یعنی عفو کا تعلق صرف صغائر سے ہے اور
 کبائر سے بھی توبہ کے بعد اور شفاعت کا مقصد صرف ثواب کی زیادتی
 نہ دونوں نادہلیس فاسد ہیں کیونکہ مرکب صغیرہ اور کبائر عن الکتب
 غلبہ ہی کے مستحق نہیں تو عفو کے پھر کیا معنی ہونگے اور شفاعت
 کا ثبات جن نصوص سے ہوتا ہے خود وہ دلالت کرتے ہیں کہ اس
 کا مقصد معصیت کی معافی کے لئے سفارش پھر یہ کہنا کیسے درست
 ہو گا کہ یہ محض زیادتی ثواب کے لئے ہے۔

س ۱۵۔ هل یجوز اهل الکبائر فی النار ما توا من غیر توبۃ۔
 ج۔ مؤمنین میں سے اہل کبائر ہمیشہ جہنم میں نہیں رہیں گے چاہے
 بغیر توبہ مرے ہوں۔ خدا کا ارشاد ہے: "من یعمل مثقال ذرۃ
 خیرا یرک" یا نہ بھی عمل خیر ہے جس کی جزا دینا چاہئے جو جہنم میں
 داخل ہونے سے پہلے نہیں ہو سکتا کیونکہ جزا حاصل کرنے کے بعد جہنم
 میں داخل ہونا اجرا کا باطل ہے تو لا محالہ جہنم سے نکلنا متعین ہو گیا
 نیز قول اللہ تعالیٰ "وعد اللہ المؤمنین والمؤمنات جنات و نواہی"

”ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات کانت لهم جنت الفردوس
 الی غیر ذلک۔ متعدد نصوص دلالت کرتے ہیں کہ مومن اہل جنت
 میں سے ہے اور یہ بات پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ معصیت کی وجہ
 سے آدمی دائرۃ ایمان سے خارج نہیں ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں طور
 فی النار سب سے بڑی عقوبت ہے۔ اس لئے وہ کفر کا بدلہ قرار پا چکا
 ہے جو سب سے بڑی جہالت ہے۔ اب اگر غیر کافر کو بھی یہی سزا
 دی جائے تو عقوبت جہالت سے بڑھ جائے گی جو بدل کے خلاف
 ہے۔ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو بھی جہنم میں داخل ہو گا وہ ہمیشہ
 رہیگا یعنی کافر اور صاحب کبیرہ کیونکہ معصوم، تائب اور صاحب
 صغیرہ تو ان کے نزدیک اہل نار میں سے نہیں ہیں۔ کافر کا محمد
 ہونے پر تواجہا ہے۔ اور صاحب کبیرہ غیر تائب کے متعلق وہ دو
 دینیں بیان کرتے ہیں (۱) یہ کہ وہ عذاب کا مستحق ہے اور عذاب
 دائمی اور خالص مصرت کا نام ہے تو یہ منافی ہے استحقاق ثواب
 جو دائمی، رزق الہی، تفتت کا نام ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عذاب
 کے مفہوم میں دوام کی قید لگانی درست نہیں بلکہ استحقاق عذاب
 بمعنی وجوب تعذیب عاصی علی اللہ بھی مسلم نہیں، حقیقت میں ثواب
 خدا کا فضل و احسان ہے اور عذاب بدل ہے جسے جاسے وہ معاف
 کرے یا کچھ مدت تک عذاب دیکر پھر جنت میں داخل کر دے (۲)
 وہ نصوص ہیں جو صاحب کبیرہ کے ٹھلے ہوئے پر دلالت کرتے ہیں

کہو کہ تعالیٰ ہم سے دشمن ہو مگر متعدد انجرائے جہنم خدا نے انہیں
 وقورہ تعالیٰ سے دشمن بعض اللہ و رسول و معتقد حد و دہ یلخلہ
 نار اخلد انہیں ہا و قولہ تعالیٰ "من کسب سیئۃ و اھا طعت بہ
 خطیئۃ فا و لئلا اصحاب النار ہم فیہا خلد و ن" جواب یہ ہے
 کہ جو کسی کو مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرنے والا تمام حد و شرعی
 سے تعدی کرنے والا اور جس کو گناہوں نے اندر و باہر بالکل اعلیٰ
 کر لیا ہو وہ یقیناً کافر ہے جسے قتل فی النار ہونا چاہئے اور اگر مومن
 ہونا تسلیم بھی کر لیں تو غور سے مکت طویل مراد ہے نہ کہ دوام جیسے
 کہا جاتا ہے "وہن خلد" اور دوام ہی مراد نیکو تو سابق نصوص سے
 معارض ہونے کی وجہ سے استدلال تام نہیں۔

س۔ بینوا حقیقۃ الایمان لغت و شرعاً۔

ج۔ لغت ایمان کے معنی مطلق تصدیق کے ہیں یعنی خبر کے حکم کا یقین
 کرنا اور اس کو قبول کرنا اور خبر کو صادق قرار دینا ایمان اس کا مصدر
 مزید ہے بروزن افعال۔ اس سے بھی حقیقت گویا ہے کہ تکذیب
 و مخالفت سے اس کو مامون و محفوظ کر دیا۔ ایمان کبھی لام سے متعدی
 ہوتا ہے "و ما انت بمومن نا" یعنی بمصدق لنا۔ اور کبھی ہا سے کافی قولہ
 علیہ السلام "الایمان ان تؤمن باللہ" اسی تصدیق یا کان جس تصدیق
 کو کہتے ہیں اس کا مطلب یہ نہیں کہ دل میں محض یہ بات آجائے کہ
 خبر یا خبر سچا ہے۔ بلکہ تصدیق یہ ہے کہ دل اس کو قبول بھی کرے اس

طرح پر کہ اس پر تسلیم کا اطلاق ہو سکے۔ جیسا کہ امام غزالی نے تصریح کی ہے۔ یہی وہ معنی ہیں جسے فارسی میں "گرویدن" اور اردو میں "ماننا" سے تعبیر کی جاتی ہے۔ اور یہی معنی معتبر ہیں اس تصدیق میں جو کہ تصور کے بالمقابل ہے۔ چنانچہ منطق کے شروع میں کہا جاتا ہے۔ العلم بالنصور واما تصدیق۔ ابن سینا ریس مناطقہ نے یہی تصریح کی ہے۔ اس معنی کی تصدیق اگر کسی کافر میں پائی جائے تو اس پر کفر کا اطلاق اس سبب سے ہے کہ اس میں تکذیب و انکار کی کوئی علامت موجود ہے مثلاً کسی کو ایسا فرض کریں کہ وہ ماجاہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق و اقرار اور تسلیم کرتا ہے۔ باوجود اس کے اپنے اختیار سے لگوں باندھتا ہے اور بت کا سجدہ کرتا ہے تو ایسے شخص کو ہم کافر قرار دینگے اس لئے کہ حضور علیہ السلام نے ایسی باتوں کو تکذیب و انکار کی علامتیں بتائی ہیں۔ تصدیق کی ابھی جو تشریح بتائی گئی اس کو پیش نظر رکھنے سے مسئلہ ایمان پر وارد ہونیوالے بہت سے اشکالات حل کرنے کی راہ آسان ہو جائے گی۔

شرعاً ایمان خاص تصدیق کا نام ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اللہ کی جانب سے جن باتوں کا لانا واضح طور پر معلوم ہے اجمالاً ان سب کو دل سے تصدیق کرنا ایمان ہے اور یہی اجمالی تصدیق قرینہ ایمان سے سبکدوش ہونے کے لئے کافی ہے ورنہ شرعاً معتبر ہونے میں ایمان تفصیلی سے اس کا درجہ کم اور گھٹا ہوا نہیں ہے جو مشرک و جود

صانع اور اس کی صفات کی تصدیق کرے اسے لغتہً تو کومن کہا جاسکتا ہے
 نہ کہ شرعاً کیونکہ ما جاء به الرسول کی تصدیق کے بغیر توحید معتبر ہی نہیں،
 اسی کی طرف سے اس آیت میں اشارہ ہے۔ وما یؤمن الا کثرہ بالانہ الا وہم
 مشرکون

سج - هل الاقرار باللسان شرط للايمان شرطہ
 ج - بعض علماء کے نزدیک ایمان کے شرعی مفہوم میں تصدیق کے
 علاوہ اقرار باللسان بھی معتبر ہے۔ البتہ تصدیق رکس لازمی ہے کسی
 حال میں سقوط کا احتمال نہیں دیتی اور اقرار اگرچہ شرط یا جزو ایمان سے
 مگر سقوط کا احتمال رکھتا ہے۔ جیسا کہ اکراہ کی حالت میں ساتھ ہو جاتا
 ہے۔ کوئی اگر یہ کہے کہ تصدیق بھی تو نیند یا غفلت کی حالت میں نہیں
 رہتی تو جواب یہ ہے کہ تصدیق دل میں رہتی ہے صرف اس کے حصول
 سے ذہول ہو جاتا ہے۔ اور اگر تسلیم بھی کر لیں کہ تصدیق نہیں رہتی۔
 لیکن مثالاً نے اس تحقق و موجود کو جس پر اس کی ضد طاری نہیں ہوئی
 ہے حکماً باقی قرار دیا ہے۔ لہذا مومن اسی کا نام ہے جس نے فی الحال یا
 ماضی میں ایمان لایا ہے اور اس میں کوئی علامت نکلنے نہیں پائی تھی
 بہر حال تصدیق اور اقرار دونوں کا مجموعہ ایمان ہے اسی کو خمس المائے
 ادر خمس الاسلام نے اختیار کیا ہے۔ مگر جو محققین کا مذہب یہ ہے کہ
 ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے البتہ اقرار دنیا میں احکام ایمان
 جاری کرنے کی شرط ہے۔ اس لئے کہ تصدیق قلبی ایک باطنی امر ہے

اور دوسروں کی واقفیت کے لئے ظاہری علامت ضروری ہے
 تو جو شخص دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کرے وہ عند
 اللہ مومن ہے اگرچہ احکام دنیا میں وہ مومن نہیں اور جو زبان سے
 اقرار کرے مگر دل سے تصدیق نہ کرے جیسے منافق۔ وہ احکام دنیا
 میں تو مومن ہے لیکن عند اللہ مومن نہیں۔ یہی مسلک شیخ ابو منصور
 ماتریدی کا مختار ہے۔ نصوص سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ قال
 تعالیٰ: "اُولَٰئِكَ كُتِبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْاِيْمَانُ" وقال: "يُؤَدُّ قُلُوبَهُمْ مَطْمَئِنِّ
 بِالْاِيْمَانِ" وقال: "وَمَا يَدْخُلُ الْاِيْمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ" وقال عليه
 السلام: "اَللّٰهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِيْ عَلٰى دِيْنِكَ" وقال: "اَلَا مَنَاجِيْنُ
 قَتَلَ مَنْ قَالَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" "هَلَّا شَقَقْتَ قَلْبِيْ" اگر کوئی یہ اشکال
 کرے کہ اچھا ایمان محض تصدیق ہی ہے لیکن اہل لغۃ ایمان صرف
 تصدیق باللسان کو مانتے ہیں۔ اور حضور اور صحابہ کرامؓ مومن کے
 صرف کلمہ شہادت پر قناعت کرتے تھے اور یہ دریافت نہ کر کے
 کس کے دل میں کیا ہے ایمان کو تسلیم کر لیتے۔ تو جواب دیں گے
 کہ تصدیق سے دل کا یقین مراد ہونے میں کوئی خفا نہیں یہاں تک
 کہ اگر ہم فرض کر لیں کہ لفظ تصدیق کسی معنی کے لئے موضوع ہی نہیں
 یا قلبی اذعان کے علاوہ کسی اور معنی کے لئے موضوع ہے تو پھر حدیث
 کا لفظ بولنے سے اہل لغت و عرف میں سے کوئی بھی یہ تسلیم نہیں کریگا
 کہ وہ یہی یقین اور ایمان کہنے والا ہے اسی وجہ سے بعض زبانی اقرار

کرنے والوں سے ایمان کی نفی کی گئی۔ قال تعالیٰ: "وَمِنَ النَّاسِ
 مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ" وقال: "وَقَالَتِ
 الْاَعْرَابُ اَمَّا نَحْنُ لَمْ نُمْنُوا وَلَكِن قَوْلُنا اسْلَمْنَا الْبَيْتَ
 مَحْضٍ مَّقْرَبًا لِلَّسَانِ كَوْلَاغَةٍ مِّنَ الْكُمُوزِ" کہنے میں کوئی نزاع و خلاف نہیں
 اور اس پر ظاہر احکام جاری ہونگے۔ ہاں نزاع اس میں ہے کہ
 عند اللہ بھی وہ مومن ہے یا نہیں۔ آنحضرت علیہ السلام وصحابہ جیسے
 کلمہ شہادت بولنے والے پر ایمان کا حکم لگائے اسی طرح منافق پر کفر
 کا حکم لگائے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان میں نقطہ زبان کا اقرار
 کافی نہیں۔ نیز اس شخص کے ایمان پر اجماع منعقد ہے کہ جس نے دل
 سے تصدیق کی اور زبان سے اقرار کا بھی قصد کیا مگر گونگا بن یا اور
 کوئی بات اقرار سے مانع بن گئی اس سے واضح ہو گیا کہ ایمان کی
 حقیقت صرف کلمہ شہادت ہی نہیں ہے جیسا کہ کرامہ کا گمان ہمز
 شش۔ ماہوا لا ایمان عند جمهور المحققین والمتكلمين
 والفقهاء وما اشار المسلمون الى نفي ذلك

ج۔ جمہور محدثین، متکلمین اور فقہاء کے نزدیک ایمان مجموعہ تصدیق
 بالجنان، اقرار باللسان و تکمیل بالادراک کا نام ہے۔ چونکہ محققین کا
 مذہب یہ نہیں ہے اس لئے "اما الاعمال تتزايد والايمان لا يزداد
 ولا ينقص" سے اس کے رد کی طرف اشارہ کیا۔ یعنی اعمال میں تو کمی
 زیادتی ہوتی ہے نہ کہ ایمان میں۔ معلوم ہوا کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں

یہاں دو باتیں تفصیل طلب ہیں (۱) اعمالِ ایمان میں داخل نہیں پہلے
گزر چکا ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق ہے۔ اس لئے کہ کتاب
و سنت میں عمل کو ایمان پر عطف کیا گیا ہے اور معطوف معطوف علیہ سے
مفاد ہو کر رہا ہے۔ قال تعالیٰ: ﴿إِن الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾
دوسری جگہ پر ایمان کو صحت عمل کے لئے شرط قرار دی گئی ہے اور شرط
شرط میں داخل نہیں ہو سکتا۔ ورنہ اشتراط اشئی لنفسہ لازم آئے گا جو
کہ متنع ہے قال تعالیٰ: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَدْخِلْ﴾
﴿هُوَ مَوْحِنٌ﴾ و نیز بعض اعمال کے ترک کے باوجود ایمان کا اثبات
کیا گیا ہے۔ حالانکہ شئی کا تحقق بغیر رکن کے نہیں ہو سکتا۔ قال
تعالیٰ: ﴿وَأَن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾۔ اس پر بات قابل
نقد ہے کہ مذکورہ دلیل اسی شخص کے خلاف حجت ہو سکتی ہے جو کمال
کو اصل ایمان کا رکن اور جزء اصلی قرار دینا ہو کہ ان کے تارک مومن ہی
نہ رہے جیسا کہ معتزلہ کا قول ہے۔ لیکن جو ایمان کامل کا رکن قرار دیتے
ہیں کہ تارک اعمالِ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ جیسا کہ امام شافعی کا
مسئلہ ہے۔ ان پر حجت قائم نہیں ہوتی۔ (۲) حقیقت ایمان زائد
و ناقص نہیں ہوتی کیونکہ ایمان تصدیق قلبی کا وہ مرتبہ ہے جو کہ جرم
و اذعان کی آخری حد ہے۔ اور اس میں کمی و زیادتی متصور نہیں تو جو
شخص ایسی تصدیق سے متصف ہے وہ چاہے نیکی کرے یا بعصیت
کا ارتکاب کرے بہر حال اس کی تصدیق علی حالہ رہیگی اس میں کوئی

تغیر نہیں آئیگا۔ جن آیات سے ایمان کی زیادتی معلوم ہوتی ہے وہ زیادتی باعتبار مؤمن بہ کے ہے۔ نفس ایمان میں زیادتی مراد نہیں جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ صحابہؓ اولاً کچھ احکام پر جو نازل ہو چکے تھے ایمان لائے پھر آئے دن فرائض نازل ہوتے اور وہ ہر خاص فرض پر ایمان لاتے رہتے، حضورؐ کے زمانہ کے بعد ایسی یادتی ممکن نہیں۔ کیونکہ فرائض کا نزول مکمل ہو چکا ہے۔ لیکن اس میں تاثر ہے کیونکہ حضورؐ کے بعد بھی فرائض کا تفصیلی حکم دفعہ نہیں ہوتا۔ تو اولاً ایمان اجمالی واجب ہو گا۔ پھر جوں جوں تفصیلات معلوم ہوں گی ان پر تفصیلاً ایمان لانا واجب ہو گا۔ نکاح ہر سے تفصیلی ایمان تراجم اجمالی کے مقابلہ میں بلکہ کامل بھی ہے۔ ماور یہ جو کہا جاتا ہے کہ ایمان اجمالی کا درجہ تفصیلی سے گھٹا ہوا نہیں ہے تو اس کا مقصد یہ ہے کہ اصل ایمان کے تحقق میں دونوں برابر ہیں۔ بعضوں نے کہا ہے کہ ثمرات و دوام علی الایمان سے ہر ساعت اس میں زیادتی ہوتی ہے، یعنی مرور زمانہ کے ساتھ ایمان میں زیادتی ہوتی ہے کیونکہ ایمان عرض ہے جو تجدید امثال کے بغیر باقی نہیں رہ سکتا۔ مگر اس تو جیبہ میں یہ شبہ ہے کہ شیء محدود ہونے کے بعد اس کے مثل حاصل ہونے سے کسی چیز میں زیادتی نہیں ہوتی جیسا کہ جسم کی سیاہی عرض ہے اس کی بقا تجدید امثال سے ملتے سے سیاہی میں تو اضافہ نہیں ہوتا۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ زیادت ایمان سے مراد اس کے ثمرات کی اور دل میں روشنی اور نور کی

زیادتی ہے جو کہ عمل کے سبب سے ہوتی ہے اور معصیت سے گھٹ جاتی ہے جن کے نزدیک اعمال جزا ایمان ہے ان کو ایسی تاویلات کرنے کی ضرورت نہیں۔ یوں ہی زیادتی و نقصان کا قبول کرتا ظاہر ہے۔ اس لئے کہا گیا ہے کہ ایمان میں زیادتی و نقصان کا قول اعمال جزا ایمان ہونے کی فرع ہے۔ البتہ بعض محققین نے اعمال سے قطع نظر حقیقت ایمان میں زیادتی و نقصان ثابت کیا ہے قوت و ضعف کے اعتبار سے کیونکہ یہ یقینی بات ہے کہ افراد امت کی تصدیق حضور علیہ السلام کی تصدیق کے برابر نہیں ہو سکتی۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قول ”لکن لیطمئن قلبی“ اسے بھی تفاوت مراتب کا اندازہ ہوتا ہے البتہ اس سے زیادتی و نقصان ثابت ہوا کیفیت ایمان میں اور بحث و ذرا کمیت ایمان کے لحاظ سے ہے فاقسم۔

مس۔ ما الفرق بین المعرفة والتصدیق وهل صاحب المعرفة فقط مؤمن۔

ج۔ بعض قدر یہ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف معرفت کا نام ہے لیکن علماء اہل حق اس مذہب کے فاسد ہونے پر متفق ہیں۔ اس لئے کہ اہل کتاب حضور علیہ السلام کی نبوت کو اس طرح پہچانتے تھے جیسا اپنی اولاد کو پہچانتے۔ باوجود اس کے تصدیق نہ ہونے کی بنا پر ان کا کفر مسلم ہے نیز بعض کفار حق کو یقینی طور پر پہچانتے تھے صرف غدار و تکبر سے انکار کرتے تھے قال تعالیٰ ”وجحدوا بہا“

و سدیقتہا انفسہم لہذا یقین و معرفت اور اعتقاد و تصدیق
 میں فرق کرنا ضروری ہے جس سے ایک کا ایمان ہونا اور دوسرے
 کا نہ ہونا ظاہر ہو جائے بعض مشائخ کے کلام میں ہے کہ فخر کی خبر
 سے جو بات معلوم ہو اس پر اطمینان فاعل کو تصدیق کہتے ہیں جو کہ کسی
 ہے اور تصدیق کے اختیار سے حاصل ہوتا ہے۔ اس لئے اس پر ثواب مرتب
 ہوتا ہے۔ اور اس کو اصل العبادات قرار دیا جاتا ہے۔ بخلاف معرفت
 کے کہ یہ ایسا اوقات بغیر کسب کے حاصل ہو جاتی ہے۔ جیسے کسی جسم پر نظر
 پڑی اور دیوار یا پتھر ہونے کی معرفت حاصل ہو گئی۔ بعض محققین کے
 قول کی میں مراد ہے کہ اپنے اختیار سے فخر کی طرف تصدیق کی نسبت
 کرنا تصدیق ہے۔ چنانکہ اگر بے اختیار دل میں اس کی سچائی اثر
 گئی تو اگرچہ یہ معرفت ہے مگر تصدیق نہیں ہے۔ اس تو حیر پر ایک
 اشکانہ درہم ہوتا ہے کہ تصدیق غنیم کی قسموں میں سے ہے اور علم نفسانی
 کیفیت کا نام ہے نہ کہ فعل اختیار ہی کا۔ کیونکہ جب ہم در چیزوں
 کے درمیان نسبت کا تصور کریں و رشوت یا نفی کے بارے میں
 شک ہو پھر رشوت پر کوئی دلیل قائم ہو جائے تب خود بخود نسبت کا
 اذعان ہو جاتا ہے اور اسی اذعان کی کیفیت کو تصدیق حکم اثبات
 یا نیقاع بھی کہتے ہیں۔ جس میں اختیار کا کوئی دخل نہیں البتہ اس
 کیفیت کی تحصیل میں اسباب مہیا کرنا، غور و فکر کرنا اور مزاج دفع
 کو نہ پڑتا ہے۔ اور یہ سب باتیں اختیار ہی ہیں۔ جن کے لحاظ سے ایمان کا

مکلف کیا گیا ہے اور غالباً تصدیق کے کسی اور اختیار ہی ہونے سے یہی مراد ہے لہذا حصول تصدیق میں معرفت کافی نہیں کیونکہ اسباب اختیار ہی کے بغیر بھی ممکن ہو جاتی ہے ہاں اگر یقینی معرفت اختیار اسباب کے بعد حاصل ہو تو ایسے تصدیق قرار دینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس صورت میں وہ معنی تحقق ہو جائیں گے جسے فارسی میں "کویدان" سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور ایمان و تصدیق بھی اسی کا نام ہے ایسی معرفت کفار و عاندین منکرین کو حاصل ہونا ممنوع ہے اور بقدر حصول ان کی تکفیر اس سبب سے ہے کہ وہ زبان سے انکار کرتے ہیں بخلاف انکارِ باطنی۔ برعکس ہیں اور دوسری علامات تکذیب انکارِ باطنی ہوتے ہیں۔

سش۔ هل الايمان والاسلام مترادفان ام متغايران۔

ج۔ ایمان اور اسلام دونوں ایک ہیں کیونکہ اسلام خضوع و انقیاد یعنی احکام کے قبول و اذعان کا نام ہے اور تصدیق کی حقیقت بھی یہی ہے۔ قرآن سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے "فانتم من كان فيهما من المؤمنين فواجبنا فيها غير بيت من المسلمين" یہ جہاں شرعاً یہ درست نہیں کہ کسی پر یہ حکم لگایا جائے کہ وہ مومن ہے مسلم نہیں یا مسلم ہے مومن نہیں۔ دونوں کے ایک ہونے سے یہی مراد ہے۔ مثلاً تم کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے دونوں کے عدم تفرق سے یہ معنی مراد لئے ہیں کہ ایک دوسرے سے جدا و منفک نہیں ہوتے نہ کہ باعتبار مقوم کے دونوں ایک ہیں۔ کفار

میں بھی یہی مذکور ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو امر و نہی کی جو خبر دی ہے
 اس کی تصدیق ایمان ہے اور خدا کی الوہیت کی تسلیم و انقیاد
 جو کہ امر و نہی کے قبول کو مستلزم ہے۔ یہی اسلام ہے لہذا ایمان
 اسلام سے حکماً جدا نہیں ہو سکتا تو دونوں میں تغائر نہیں رہا۔ پھر
 بھی اگر کوئی تغائر کا قائل ہو تو اس سے دریافت کیا جائیگا کہ جو مومن
 ہو مسلم نہ ہو یا مسلم ہو اور مومن نہ ہو۔ اس کا کیا حکم ہے؟ اگر ایک
 کے لئے دوسرے سے مغائرہ حکم ثابت کرے تب تو دعویٰ ٹھیک ہے
 لیکن ایسا نہیں کر سکتا۔ لہذا اس کے قول کا باطل ہونا واضح ہو جائیگا
 اگر یہ شبہ ہو کہ قول باری تعالیٰ "قالت الاعراب امنوا قلوا لم نؤمنوا
 ذلکمن قولوا اسلمنا" میں بدون ایمان کے اسلام کے تحقق کی تصریح
 ہے تو جواب یہ ہے کہ جو اسلام شریعت میں معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے
 نہیں پایا جاسکتا ہے اور آیت میں صرف ظاہری انقیاد پر بدون باطنی
 انقیاد کے اسلام کا اطلاق کیا گیا ہے۔ جیسے بغیر تصدیق کے محض کلمہ شہادہ
 کے ادا کرنے پر ایمان کا اطلاق کر دیا جاتا ہے جو کہ شرعاً معتبر نہیں پھر اگر
 یہ شبہ ہو کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا "ان تشهد ان لا اله الا الله
 وان محمد رسول الله وتعلم الصلوة وتؤتي الزکوة وتصدق برضا
 وتوحيب البیت ان استطعت الیہ سبیلاً" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ
 اسلام اعمال کا نام ہے نہ کہ تصدیق قلبی کا تو جواب یہ ہے کہ اس
 حدیث میں اصل اسلام کی تشریح نہیں کی گئی بلکہ اس کے شرائط اور

علامات کی جس کی دلیل یہ ہے کہ دوسری روایت میں یہی تشریح ایمان کے متعلق وارد ہے۔ چنانچہ ایک وفد کو خطاب کر کے فرمایا اِنَّ دَانَ مَا الْاِيْمَانُ بِاللّٰهِ وَحَدَّثَهُ فَقَالُوا اللّٰهُ وَرَسُولُهُ اَعْلَمُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ شَرِبَا دَقَّةً اِنْ لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ وَانْ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللّٰهِ وَاقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَصِيَامَ رَمَضَانَ وَانْ تَعَطَّوْا مِنْ الْمَغْنَمِ الْخَمْسَ ! ایسی ہی اور ایک روایت ہے : "الایمان بضعة سبعون شعبة" الاحاجہ۔ قول لا الہ الا اللہ دادنا ہا املۃ الادی عن انطریق : مس۔ ہل یقول المؤمن : انا مؤمن حقاً یقول : انا مؤمن انشاء اللہ تعالیٰ۔

ج۔ جب کسی سے تصدیق و اقرار پایا۔ گئے جاویں تو اسے یہ کنایت ہے۔ "انا مؤمن حقاً" کیونکہ اس میں تو ایمان متحقق ہے۔ اور انا مؤمن انشاء اللہ! کتنا مناسب نہیں کیونکہ اگر شک سے انشاء اللہ کہتا ہے تب تو یہ یقیناً کفر ہے۔ اور اگر ارب کا خیال ہو یا امور کو خدا کی مشیت پر جو کرنا یا فی الحال نہیں بلکہ عاقبت میں شک یا تبرک بذر اشد یا تزکیہ نفس اور خود پسندی کے شائبہ سے اجتناب مقصود ہو۔ جب کسی سے ترک کرنا ہوتی ہے تاکہ شک کا وہم نہ ہو اسی لئے مصنفؒ نے لایقینی کہا لیکن جو نہیں کہتا۔ کیونکہ جب شک باعث نہ ہو تو عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں۔ حتیٰ کہ صحابیؓ اور تابعینؓ میں بہت سے حضرات اس کے جواز کے قائل ہیں۔ انا مؤمن انشاء اللہ کو ناشرب انشاء اللہ

پر قیاس کر کے لغو اور باطل قرار دینا درست نہیں۔ کیونکہ شباب
 فعل کسی نہیں۔ نہ عاقبت و مال میں اس پر بقا ممکن اور نہ اس سے
 تزکیہ نفس اور خود پسندی کا اظہار ہوتا ہے بلکہ "انا زائد متقی انشاء اللہ"
 پر قیاس کیا جاسکتا ہے جیسے یہ کلام لغو نہیں۔ اسی طرح وہ بھی لغو
 اور بے معنی نہیں۔ بعض محققین نے "انا مومن انشاء اللہ" کی یہ توجیہ
 کی ہے کہ تصدیق کا ابتدائی مرتبہ جس سے آدمی کفر سے نکل جاتا ہے
 اس کے تحقق ہونے پر تو اطمینان اور یقین ہو سکتا ہے۔ لیکن جب
 تصدیق میں شدت اور ضعف کے لحاظ سے فرق مراتب ہے تو تصدیق
 کامل کا حصول جس پر نکات کاملہ موقوف ہے اور جس کی طرف اطمینان
 هم المؤمنون حق الہم ورجات عند ربهم و مغفرة و رزق کریمہ
 میں اشارہ ہے یہ خدا ہی کی مشیت پر محمول ہے۔ تو مرتبہ کمال کے اعتبار
 سے انشاء اللہ کہنا درست ہو گا۔ بعض اشاعرہ سے منقول ہے کہ "انا
 مومن انشاء اللہ کہنا بالکل بجا اور درست ہے۔ اس لئے کہ ایمان اور
 کفر سعادت اور فقاوت میں خاتمہ کا اعتبار ہے نہ کہ حال کا اور خاتمہ
 کی خبر اللہ ہی کو ہے اس لئے انشاء اللہ کہنا چاہئے۔ کیونکہ مومن سعید
 وہی ہے جس کی موت ایمان پر ہو چاہے اس کی پوری زندگی کفر اور
 عصیان پر گزری ہو اور کافر مفلح وہی ہے جس کی موت العیانہ باللہ
 کفر پر ہو چاہے اس کی ساری زندگی تصدیق و طاعت پر گزری ہو۔
 اسی کی طرف اشارہ کیا گیا۔ بقولہ تعالیٰ فی حق ابلیس "فکان من الکافرین"

حالانکہ خلق آدم سے قبل ابلیس کا ایمان اور اعتقاد سب کو معلوم تھا اور
 حضور کا ارشاد ہے "السعيد من سعد في بطن امه والشفق من شفق
 في بطن امه" جس سے معلوم ہوا کہ سعادت و شقاوت بدلتی نہیں۔
 خاتمہ سے ساری زندگی کا حکم ظاہر ہو جاتا ہے۔ مصنف نے اسکے ابطال
 کی طرف یوں اشارہ کیا ہے کہ سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے مثلاً ایمان کے
 بعد مرتد ہو جائے۔ بد شقی بھی کبھی سعید ہو جاتا ہے کہ کفر کے بعد ایمان
 لے لے اس سے خدا کی صفت، سعاد اور اشتقا میں اخیر لازم نہیں آتا
 جو کہ محال ہے بلکہ سعادت و شقاوت میں تغیر ہوتا ہے جو کہ بندہ کی صفت
 ہے اور اس میں کوئی ترقی نہیں۔ بہر حال حق یہ ہے کہ مسئلہ مشیت میں
 اختلاف صرف نظر و اعتبار کا ہے ورنہ حقیقت کوئی اختلاف نہیں
 جس نے ایمان و سعادت کے محض حصول یعنی کالفاظ کیا اس نے ان اشارت
 کہنے کو نا مناسب قرار دیا کیونکہ معنی کے متعلق ہونے میں کوئی شبہ نہیں
 اور جس نے اس پر ثمرات و نجات کے ترتیب کا لحاظ کیا اس نے مشیت
 الہی پر موقوف کرنے کو بہتر کہا کیونکہ اس کے حاصل ہونے کا ایک یقین نہیں
 ملتا۔ معنی الرسول و امی حکمتی ارسال الرسول و ما هو طریق شہوت
 ج۔ رسول رسول کی جمع ہے بروزن قبول رسالت سے ماخوذ ہے جس
 کے شرعی معنی اللہ اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان کسی بندہ کا
 سفارت کا کام انجام دینا تا کہ دنیوی و اخروی جن مصالح کے سمجھنے سے
 مخلوق کی عقلیں قاصر ہیں انھیں بتلا کر ان کے روحانی امراض کو دور

کرے، رسول اور نبی کا فرق شروع کتاب میں گزر چکا ہے۔ ارسال
 رسل میں حکمت و مصلحت ہے۔ اسی لئے بقاضائے حکمت ارسال رسل
 باری تعالیٰ پر واجب ہے۔ حکماً خدا پر واجب نہیں۔ جیسا کہ معزکہ کا
 قول ہے اور نہ ممکن ہے۔ جیسا کہ سلفیہ اور براہمہ کہتے ہیں اور نہ ممکن
 ہے کہ بھیجنا نہ بھیجنا دونوں برابر ہوں جو کہ بعض متکلمین کا مذہب
 ہے۔ رسل بھیجنے کی حکمت و فائدہ یہ ہے کہ وہ اہل ایمان و طاعت
 کو جنت و ثواب کی خوشخبری سنائیں اور اہل کفر و عصیان کو دوزخ
 اور عقاب سے ڈرائیں کیونکہ یہ باتیں عقل سے یا بالکل معلوم نہیں
 کیا جاسکتی تھیں۔ دریاقت ہو سکتی ہیں کہ ایک آدمی کے
 علاوہ کسی ایسی فکر و فکر کیسے نہیں ہو سکتی۔ رسل بھیجنے کا فائدہ یہ بھی
 ہے کہ وہ لوگوں کو دین اور دنیا کے وہ امور بیان کریں جن کی طرف
 لوگ محتاج ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے جنت اور دوزخ کو پیدا کیا ہے اور
 ان میں ثواب و عقاب کے اسباب کو ہیا کر رکھا ہے۔ ان دونوں کے
 احوال کی تفصیل اور جنت میں پہنچنے اور دوزخ سے بچنے کی راہ محض عقل
 سے معلوم نہیں ہو سکتی دیے ہی بعض اجسام کو خدا نے نفع بخش اور بعض کو
 ضرر رسان بنایا۔ جن کی شناخت صرف عقل اور جس کے ذریعہ نہیں ہو سکتی
 اسی طرح بہت سی باتیں ممکنات میں سے ہیں جن کی کسی جانب یقین کی
 کوئی صورت نہیں اور بعض باتیں واجب و ممکن ہیں کہ پوری بحث
 اور دائمی غور و فکر کے بغیر عقل میں نہیں آسکتیں۔ اب اگر انسان اسی میں

منہمک ہو جائے تو اس کی زندگی کے تمام مصالح معطل ہو جائیں گے۔
اس لئے خدا نے اپنے خاص فضل و رحمت سے ان امور کی وضاحت اور
بیان کے لئے انبیاء علیہم السلام کو مبعوث فرمایا قال تعالیٰ: "وَالرسلنا
الارحمۃ للعالمین"۔

اللہ تعالیٰ نے انبیاء کی رسالت ثابت کرنے کے لئے معجزوں
کے ذریعہ ان کی تائید فرمائی ہے۔ معجزہ ایسا امر کو کہتے ہیں جو کہ عادت
جاریہ کے خلاف نبوت کے دعویٰ کرنے والے کے ہاتھ سے ظاہر ہو جبکہ
منکرین سے مقابلہ ہو حتیٰ کہ منکرین اس کے لانے سے عاجز آجائیں ایسے
معجزے انبیاء کو اس لئے دیئے جاتے ہیں کہ اگر معجزوں کے ذریعہ
ان کی تائید نہ ہو تو ان کی دعوت قبول کرنا واجب نہ ہوتا اور دعویٰ
رسالت میں حادق کی امتیاز کا ذب سے نہ ہو سکتی۔ معجزہ ظاہر ہوجاتے
سے اس کی سچائی کا یقین ہو جائیگا۔ کیونکہ عادت اللہ ہی ہے کہ ظہور معجزہ
کے بعد لوں میں اس کی سچائی پیدا کر دیتا ہے اس لئے کہ کاذب کے
ہاتھ سے معجزہ ظاہر نہیں ہوتا۔ اگرچہ معجزہ ظاہر ہونے کے بعد بھی علم الہدیٰ
حاصل نہ ہونا بھی فی نفسہ ممکن ہے۔

اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک شخص ایک جماعت کے سامنے دعویٰ
کرتا ہے کہ میں اس بادشاہ کا قاصد ہوں پھر بادشاہ سے کہتا ہے کہ اگر
میں اپنے دعویٰ میں سچا ہوں تو آپ اپنی عادت کے خلاف اپنی جگہ سے
نہیں دفعہ قیام کیجئے۔ بادشاہ سب کے سامنے ایسا ہی کرتا ہے تو سب کو

لازمی طور پر یہ علم حاصل ہو گا کہ وہ شخص اپنے دعویٰ میں سچا ہے اگرچہ پھر بھی کذب ممکن ہے فی نفسہ اس لئے کہ امکان ذاتی یعنی عقل کا جستہ خلاف کو جائز رکھنا حصول علم قطعی کے منافی نہیں جیسا کہ ہم قطعی طور پر جانتے ہیں کہ جبل اُحد سونا نہیں ہوا پھر بھی فی نفسہ یہ بات ممکن ہے اسی طرح یہاں بھی عادت کے بموجب علم حاصل ہو گا اس لئے کہ جس کی عادت عادت بھی علم کے ذرائع میں سے ہے۔ اور یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ مجرہ غیر اللہ سے ہو یا تصدیق کی غرض سے نہ ہو یا کسی جھوٹے کی تصدیق کے لئے ہو وغیرہ وغیرہ علم بالصدق کے حاصل ہونے میں خارج نہیں۔ جیسا کہ حرارت نادر کا علم ضروری حسی حاصل ہونے میں یہ امکان عقل نہیں کہ آگ سے حرارت ذائل ہو سکتی ہے یعنی عدم حرارت مان لیں۔ تو محال لازم نہیں آتا۔

مسئلہ - من ہوا اول الانبیاء ومن ہو آخرہم

ج - حضرت آدم اول الانبیاء ہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم سب سے آخری ہیں۔ آدم علیہ السلام کی نبوت تو قرآن سے ثابت ہے کہ وہ مامور و مہتمی تھے حالانکہ ان کے زمانہ میں کوئی دوسرے نبی نہیں تھے تو ان ہی پر وحی نازل ہوئی ہوگی۔ اور جس پر وحی نازل ہوتی ہے وہ نبی ہے۔ احادیث اور اجماع سے بھی ثابت ہے۔ اسی لئے بعض سے منقول ہے کہ ان کی نبوت کا انکار کفر ہے۔ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت یوں معلوم ہے کہ انہوں نے نبوت کا دعویٰ کیا جو ہم تک تو اترا ہیچا ہے۔

پھر اس دعویٰ کی تائید میں معجزے پیش کئے (۱) اللہ کا کلام پیش فرمایا۔ اور تمام بلقاء عرب کو اس کے مقابلہ کی دعوت دی۔ باوجود کمالِ بلاغت کے اس کی چھوٹی سی سورت کے بھی معاوضہ کرنے سے سب عاجز رہے۔ حالانکہ اس کی انتہائی کوشش کی حتیٰ کہ اپنی جانوں کو خطرے میں ڈالا۔ بالآخر حروف کے محارضہ سے عاجز آکر سیوف سے مقابلہ پر آمادہ ہو گئے۔ ان سے آتنا بھی نہ ہوسکا کہ کلام اللہ کے برابر نہیں تو قریب تر کلام بھی مقابلہ میں پیش کریں۔ باوجودیکہ اسباب اور کامل دواعی موجود تھے اس سے قطعی طور پر معلوم ہوا کہ یہ واقعی اللہ کی جانب سے ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ نبی علیہ السلام کا دعویٰ سچا ہے (۲) حضورؐ سے خلافتِ مادتِ امویہ کا ظاہر ہونا اس قدر کثرت سے منقول ہے کہ سب کی قدر مشترک یعنی نفسِ ظہورِ حجرہ درجہ تواتر کو پہنچتا ہے اگرچہ جزئی جزئی کی تفصیلات آحاد میں جیسے حضرت علیؑ، شیخِ مسلمؑ، درحائم کی سخاوت متواتر ہیں مگر ان کے واقعات آحاد ہیں۔ اربابِ بصیرت حضورؐ کی نبوت پر اور در طرح سے استدلال کرتے ہیں (۱) وہ امور جو متواتر منقول ہیں یعنی آپؐ کے احوال، نبوت سے قبل زمانہ دعوت میں اور اتمام دعوت کے بعد، بلندِ خلاق، باحکمت فیصلے، بہادروں کے عاجز آجانے کے مواقع میں اقدامِ جمیع احوال میں خدا کی حفاظت پر بھروسہ رکھنا اور درمچشت و خوف کی حالت میں ثابت قدم رہنا، اس طرح ہر کہ آپؐ کے دامن کو

باوجود سخت عداوت اور درپے طعن ہونے کے طعن کا موقع نہ ملتا۔
 ان سب باتوں کے پیش نظر عقل یہ حکم لگانے پر مجبور ہے کہ غیر بنیادیں
 ایسے امور جمع نہیں ہو سکتے اور یہ بھی ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کمالات
 کو ایسے شخص کے حق میں اکٹھا کر دے جس کے بارے میں وہ جانتا ہے کہ
 وہ اقرار پر دانا ہے۔ اور اس کو تیس سال تک حملت دے۔ پھر اس کے
 دین کو تمام ادیان پر غالب کرنے اور دشمنوں کے مقابلہ میں اس کی
 مدد کرے۔ اور موت کے بعد قیامت تک اس کے آثار کو زندہ رکھے
 (۲) حضور نے ایسی قوم کے سامنے نبوت جیسے امر عظیم کا دعویٰ کیا
 جن کے پاس نہ کتاب ہے نہ حکمت ہے۔ پھر ان کو کتاب و حکمت دی
 اور احکام و شرائع کی تعلیم فرمائی۔ اور مکرم اخلاق کو کمال تک پہنچایا
 بہت سے لوگوں کو علمی اور عملی فضائل میں کامل بنایا۔ تمام عالم کو
 ایمان اور عمل صالح سے متور کیا۔ اور خدا نے اپنے وعدہ کے مطابق
 ان کے دین کو سب دین پر غالب کیا۔ نبوت اور رسالت کے معنی
 سوائے اس کے اور کیا ہیں۔ ہر حال جب آپ کی نبوت ثابت ہو گئی
 اور آپ کا کلام اور اللہ تعالیٰ کا کلام جو آپ پر نازل ہوا ہے اس پر
 دلالت کرتا ہے کہ آپ خاتم النبیین ہیں اور تمام لوگوں بلکہ جن دینوں
 کی طرف مبعوث ہیں تو ثابت ہوا کہ آپ آخری نبی ہیں۔ اور آپ کی نبوت
 عرب کے ساتھ خاص نہیں ہے جیسا کہ نصاریٰ کہتے ہیں۔ یہ شبہ نہ ہو
 کہ آپ آخری نبی کیسے ہوئے۔ حالانکہ حدیث میں ہے کہ حضرت عیسیٰ

قرب قیامت میں نازل ہونگے کیونکہ اُس وقت مستقل نبی کی حیثیت سے نازل نہیں ہونگے بلکہ حضور علیہ السلام کا اتباع کریں گے۔ ان کی اپنی شریعت منسوخ رہے گی۔ ان کی طرف وحی نہیں آئے گی اور نہ مستقل احکام بلکہ حضور کے خلیفہ ہونگے۔ اِصح قول یہ ہے کہ لوگوں کی امامت کریں گے۔ اور مہدی علیہ السلام بھی ان کی اقتداء کریں گے کیونکہ حضور علیہ افضل ہیں تو ان ہی کی امامت اولیٰ ہے۔

سُئِلَ عَنْ هَلْ يَحْضُرُ عَدَدُ الْأَنْبِيَاءِ حَتَّىٰ وَهَلِ الْأَنْبِيَاءُ مَعْصُومُونَ عَنِ الذُّلِّ نَوْبًا جَمِيعًا أَوْ عَنِ الْكِبَرِ خَاصَّةً وَمَنْ هُوَ أَفْضَلُ الْأَنْبِيَاءِ ؟

ترجمہ۔ بعض احادیث میں انبیاء علیہم السلام کا عدد مرقوم ہے چنانچہ حضور سے جب عدد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا انبیاء ایک لاکھ چوبیس ہزار ہیں۔ دوسری روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار مذکور ہے۔ لیکن بہتر یہ ہے کہ شمار میں کسی خاص عدد کی تعیین نہ کی جائے کیونکہ خدا کا ارشاد ہے "مَنْهُمْ مَنْ تَصْنَعُنَا عَلَيْهِ" و"مَنْهُمْ مَنْ لَمْ تَصْنَعْنَا عَلَيْهِ" اور عدد بیان کرنے میں یہ احتمال ہے کہ غیر نبی بھی شمار میں آجائیں جبکہ اصل عدد سے زیادہ شمار کریں اور یہ بھی احتمال ہے کہ بعض انبیاء خارج ہو جائیں جبکہ کم شمار کریں۔ یہ احتمال اس لئے ہے کہ حقیقی عدد تو یقینی طور پر ہم کو معلوم نہیں اور خبر واحد جس میں عدد مذکور ہے وہ اگر تمام شرائط معتبرہ پر مشتمل بھی ہو تو زیادہ سے زیادہ ظن کو مفید ہوگی۔ اور اعتقادِ بات کے اثبات میں ظن کا اعتبار نہیں فاضل

اس وقت جبکہ خود روایتوں میں اختلاف ہوا اور ظاہر قرآن منہم
 من لم نقص علیہ کے خلاف ہو علاوہ ازیں نفس الامری کی نفی
 کا بھی احتمال ہے یعنی نبی کو غیر انبیاء میں شمار کرنا یا غیر نبی کو انبیاء
 میں شمار کرنا کیونکہ ہر مدد اپنے مدلول کے لئے اس طرح خاص ہے کہ
 اس میں زیادتی اور نقصان کا احتمال نہیں البتہ اجمالی طور پر تمام انبیاء
 کے متعلق یہ عقیدہ رکھنا چاہئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے خیریں
 پہنچانے والے اور تبلیغ کرنے والے تھے۔ کیونکہ نبوت اور رسالت کے
 یہی معنی ہیں اور یہ بھی اعتقاد کرنا چاہئے کہ وہ سچے اور امت کے خیر خواہ تھے
 کیونکہ اس کے بغیر نبوت و رسالت کا فائدہ ہی باطل اور ضائع ہو جاتا
 ہے مصنفؒ نے محدثین کے لفظ سے اس کی طرف اشارہ کر دیا
 کہ انبیاء جھوٹ سے معصوم ہوتے ہیں خاص کر شریعت تبلیغ احکام اور
 امت کی ہدایت کے امور میں لہذا جھوٹ بولنے سے تو بالاجماع معصوم
 ہیں اور سہو جھوٹ صادر ہونے سے بھی اکثر کے نزدیک معصوم ہیں
 البتہ دوسرے گناہوں سے عصمت کے بارے میں قدرے تفصیل ہے۔
 کفر سے بالاجماع معصوم ہوتے ہیں۔ نبوت ملتے سے پہلے بھی اور بعد میں بھی۔
 اسی طرح مجہور کے نزدیک لہذا حدود کبار سے معصوم ہیں۔ ہاں اس میں
 اختلاف ہے کہ یہ عصمت دلیل کئی سے ثابت ہے یا بران عقلی سے حیثیت
 مجہور کے خلاف کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک لہذا حدود کبار جائز ہے
 اکثر کے نزدیک سہو کبار کا ارتکاب از کتاب جائز ہے اسی طرح صفات کا لہذا حدود

جہود کے نزدیک جائز ہے۔ البتہ جبائی اور اس کے متبعین کو اس سے اختلاف ہے اور سہواً تو بالافتاق جائز ہے سوائے ان صفائے جو خست پر دال ہوں جیسے ایک آدمہ لقمہ چوری کرنا یا وزن میں داد برابر کرکے ٹاپنا۔ جن گناہوں کا صدور جائز ہے ان میں محققین نے شرط لگائی ہے کہ خدا کی طرف سے ان پر تنبیہ کی جاتی ہے تاکہ اس سے باز آجائیں۔ یعنی استمرار اور بقا پر مبنی المعصیہ ممتنع ہے۔

۱۰۔ قائم تفصیلات تو نبوت حاصل ہونے کے بعد کی حالت کے لحاظ سے ہے اور نبوت سے قبل صدور کبیرہ کے ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں معجزہ نے اس حالت میں بھی ممتنع کہا ہے کیونکہ یہ باعث نفرت ہے جو مانع اتبلع ہے تو بعثت کی مصلحت فوت ہو جاتی ہے، مگر حق یہ ہے کہ صفائے کبائر کی تخصیص نہیں بلکہ جو محصیت بھی باعث نفرت عوام ہو اس سے قبل النبوة بھی معصوم ہوتے ہیں جیسے زنا بالا عات، بد اخلاقی اور خست پر دالت کرنے والے صفائے شیعوں کے نزدیک صغیرہ اور کبیرہ دونوں کا صدور نبوت کے قبل اور بعد دونوں حالتوں میں ممنوع ہے۔ لیکن تفسیر کے طور پر کفر تک کا اٹھا دیا جائز ہے، بہر حال جب انبیاء کی عصمت ثابت ہو گئی تو بعض انبیاء کے متعلق دروغ گوئی یا معصیت کی جو روایتیں منقول ہیں وہ اگر احاد کے درج میں ہوں تو ناقابل قبول ہیں۔ اور اگر متواتر ہوں تو ہو سکے ظاہر چھوڑ کر کوئی معجزہ تاویل کر لیجائے یا ترک ادائی پر یا بخت سے قبل بر محمول ہوگا۔

تمام انبیاء علیہم السلام میں ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم افضل ہیں، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "کان محمد خیر امت بعدی" (مکتوبات)۔ الایمان اور ظاہر ہے کہ امت کی غیریت کمال دین کے اعتبار سے ہے اور کمال دین اس نبی کے کمال کے تابع ہے جس کی وہ اتباع کرتے ہیں حضور کے قول "انا سید ولد آدم ولا فخر" سے افضلیت پر استدلال کرنا ضعیف ہے، کیونکہ اس سے حضرت آدم پر آپ کی فضیلت ظاہر نہیں ہوتی بلکہ صرف ان کی اولاد پر حالانکہ آپ آدم سے بھی افضل ہیں۔
س۔ من ہما الملائکۃ، صاھی کتب اللہ تعالیٰ۔

ج۔ ملائکہ ایک خاص نوع کے اللہ کے بندے ہیں جو فطری طور پر خدا کے حکم پر پورا عمل کرتے ہیں۔ قال تعالیٰ: "لا یسبقون بالقول" ہم با امرہ یعملون" وقال: "لا یتکبرون عن عبادتہ فلا یتعبدون" اور ذکورۃ و انوثۃ سے متصف نہیں ہوتے کیونکہ ایسی کوئی روایت نہیں ہے اور نہ عقل اس کا تقاضا کرتی ہے۔ بت پرستوں کا کہنا کہ وہ بنات اللہ ہیں بالکل باطل اور ان کی شان میں زیادتی ہے جیسکہ یہود کا قول کہ یکے بعد دیگرے ان میں سے کوئی کفر کا مرتکب ہوتا ہے جس پر اللہ تعالیٰ سزا دیتا ہے۔ یہ ملائکہ کی شان میں بڑی کوتاہی اور گستاخی ہے۔ اگر یہ شبہ کیا جائے کہ ابلیس نے بھی تو کفر کیا حالانکہ وہ ملائکہ میں سے تھا بدلیل صحت استثناء جماعت ملائکہ سے تو جواب دینے کے یہ فرشتوں میں سے نہیں بلکہ جنوں میں سے تھا پھر خدا

کے حکم کی نافرمانی کی۔ لیکن چونکہ وہ عبادت اور بندگی درجہ میں ملائکہ کی طرح تھا اور یوں بھی فرشتوں میں بالکل دل مل گیا تھا۔ اس لئے تغلیباً اس کا شمار فرشتوں میں کر کے استثناء کرنا درست ہوا اور بالآخر واپس اوت کے متعلق صحیح مسلک یہ ہے کہ وہ فرشتے ہیں ان سے کسی قسم کا کفر یا کبیرہ گناہ صادر نہیں ہوا۔ پھر ان کی تعذیب بطور عتاب کے ہے۔ جیسے بعض انبیاء پر سہویا لغزش کی وجہ سے عتاب ہوا ہے یہ دونوں فرشتے لوگوں کو نصیحت کرتے اور کہتے کہ ہم تمہارے لئے آزمائش ہیں۔ لہذا تم کفر نہ کرو۔ یعنی اس پر اعتقاد اور عمل نہ کرو۔ کیونکہ پھر کی تعلیم میں کفر نہیں ہے بلکہ اس پر اعتقاد اور عمل باعث کفر ہے اور کتب اللہ سے مراد وہ کتابیں ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء پر نازل کیں اور امر و نہی اور وعدہ و وعید پر مشتمل ہیں۔ کلام اللہ ہونے میں سب کتب منزلہ ایک ہیں البتہ ان کے الفاظ و پڑھے اور سنے جاتے ہیں ان کے لحاظ سے ان میں تعدد و تفاوت اور فرق مراتب ہے۔ چنانچہ اس اعتبار سے سب سے افضل قرآن شریف ہے پھر تورات، انجیل اور زبور کا درجہ ہے جس طرح جمع قرآن کلام اللہ ہونے میں برابر ہے کسی جز کا دوسرے جز پر اس لحاظ سے کوئی فضیلت نہیں لیکن قرأت و کتابت کے اعتبار سے ایک سورت کو دوسری سورت پر فضیلت ہو سکتی ہے۔ چنانچہ احادیث میں ایسی تفصیل وارد ہے۔ اس فضیلت کی حقیقت یہ ہے کہ بعض سورت مضمون کو ارد

زیادہ نافع یا زیادہ ذکر اللہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اس کا پڑھنا افضل ہے۔ واضح رہے کہ قرآن کی وجہ سے تمام کتب منزلہ کی تلاوت و کتابت اور بعض احکام منسوخ ہو گئے ہیں۔

سُئِلَ - هل المعراج رسول الله عليه السلام في اليقظة بشعبه من أم
ج - حضور علیہ السلام کے لئے حالت سیداری میں جسمانی معراج آسمان کی طرف حق ہے حدیث لفظیہ ثابت ہے اس کے منکر کو مبدع گردانا جائز نہ ہوگا معراج کا انکار اور دعویٰ استحالہ فلسفیوں کے اھوں مختصر علم یا ظلم پر مبنی ہے اور وہ حقیقت میں آسمانوں کا خرق و التیام جائز ہے کیونکہ سب جسم اپنی حقیقت میں مشابہ ہیں ایک کے حق میں جو ممکن ہے وہ دوسرے کے حق میں بھی ممکن ہوگا۔ اور جب اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قدرت رکھتا ہے تو آسمانوں میں شگاف اور دروازے کھینے پر بھی ضرور قادر ہوگا۔ مصنف نے فی الیقظہ لکھا کہ ان لوگوں پر رد کیا جو خواب میں معراج کے قائل ہیں چنانچہ حضرت معاویہؓ سے جب معراج کے متعلق سوال کیا گیا تو فرمایا "کانتم رویا صالح" اور حضرت عائشہؓ نے فرمایا "ما فقد جسد محمد علیہ السلام لیلۃ المعراج" خدا کا ارشاد ہے "وما جعلنا المرء یأمن بالآیۃ الا فتنۃ للناس"۔

جواب یہ ہے کہ یہاں رویا بمعنی خواب نہیں بلکہ رویت عینی مراد ہے اور حضرت عائشہؓ کی مراد یہ ہے کہ جسم مبارک روح پاک سے مجزا نہیں ہوا۔ بلکہ روح و جسم دونوں کی ایک ساتھ معراج ہوئی۔ اسی لئے

مصنعت نے بشخصہ کہہ کر ان لوگوں کا رد کر دیا جو صرف روحانی معراج کے قائل ہیں اور یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے کہ خواب کی معراج یا روحانی معراج کوئی خاص قابل انکار امر نہیں ہے حالانکہ کفار معراج کے سخت منکر تھے بلکہ بہت سے مسلمان معراج کی خبر سن کر مرتد ہو گئے اس سے معلوم ہوا کہ محل خلاف معراج جسمانی فی الواقع ہے نہ معراج روحانی یا انسانی۔ **سفر الی السماء** کہنا تاکہ رد ہو جائے ان پر جو بیداری کا معراج صرف بیت المقدس تک مانتے ہیں جس کی تصریح قرآن میں ہے اور **تم الی ما شاء اللہ** سے اقوال سلف کے اختلاف کی طرف اشارہ ہے۔ چنانچہ بعض نے کہا جنت تک بعض نے عرش تک بعض نے فوق العرش تک اور بعض نے طرف عالم تک۔ بہر حال معراج کی رات مسجد حرام سے بیت المقدس تک جانا تو قطعی ہے قرآن سے ثابت ہے۔ پھر وہاں سے آسمان تک صعود حدیث مشہور سے ثابت ہے اور آسمان سے جنت یا عرش وغیرہ کی طرف جانا خبر واحد میں مذکور ہے معراج میں صبح یہ ہے کہ حضور نے اللہ رب العزت کو دل کی آنکھوں سے دیکھا ہے نہ چشم جسم سے۔

سُورَاتِ الْاَوْلِیَاءِ حق ام لا واما الفرق بین الکرامۃ والاستدراج والمعجزۃ۔

ج۔ اولیاء وکرام کی کرامتیں حق ہیں، اولیاء ولی کی جمع ہے ولی ڈ ہے جو اللہ اور اس کی صفات کا بقدر امکان عارف چڑ عبادات پر مہر اعلیت

کرتا ہو گناہوں اور شہوات نفسانی سے مجتنب و معروض ہو ایسے ولی سے
 خلاف عادت جو امر ظاہر ہو اسے کرامت کہتے ہیں بشرطیکہ اسکے ساتھ
 دعویٰ نبوت نہ ہو اور اگر دعویٰ نبوت کے ساتھ ہو تو اسے معجزہ کہتے ہیں
 اور غیر ولی جس میں ایمان اور عمل صالح نہیں ہے اس سے اگر خرق عادت
 ظاہر ہو تو اس کا نام استدراج ہے۔ کرامت حق ہونے کی دلیل وہ
 واقعات ہیں جو کہ کثیر صحابہ اور ان کے بعد کے بزرگوں سے توازن مقول
 ہیں بحسن کے انکار کی کوئی گنجائش نہیں خصوصاً امر مشترک یعنی نفس
 کرامت متوازن مقول ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ اگر چہ قاصیل آحاد
 کے درجہ میں ہیں۔ نیز خود قرآن حضرت مریمؑ اور صاحب سلیمانؑ کی
 کرامتوں کا ذکر کرتا ہے۔ کرامت کے وقوع اور نظائر ثابت ہو چکنے
 کے بعد اب اس کے جواز اور امکان پر دلیل قائم کرنا لا حاصل ہے البتہ
 کرامت کی مزید توضیح کے لئے بعض جزئیات بیان کئے جاتے ہیں جو کہ
 عام قیاس سے بہت بعید ہیں صرف ولی کی کرامت اور اعزاز کے لئے
 فوق عادت کے طور پر ظاہر ہوتے ہیں (۱) طویل مسافت انتہائی کم مدت
 میں طے کرنا جیسے حضرت سلیمان علیہ السلام کے مشہور صاحب آصف
 بن برخیا نے بلقیس کا تخت آنکھ پھینکنے سے قبل حاضر کر دیا حالانکہ
 مسافت بہت بعید تھی۔ (۲) کھانا پینا اور لباس بوقت ضرورت
 غیب سے چھپتا ہو جانا جیسے مریمؑ کے حق میں۔ ہوا تھا کہ جب بھی
 حضرت زکریاؑ محراب میں جاتے جہاں مریمؑ تھیں تو وہاں کھانہ کی چیزیں

موجود پائے ہو چھتے اے مریم یہ کہاں سے آئی ہیں تو جواب دیتیں
 اللہ کی طرف سے۔ (۳) پانی پر چلنا جیسے بہت سے اولیاء کے
 متعلق منقول ہے۔ (۴) ہوائیں اٹھانا جیسے جعفر بن ابی طالبؑ اور
 نعمان سرخسیؒ کے بارے میں منقول ہے۔ (۵) حماد اور بے زبان حیوان
 کا کلام کرنا چنانچہ حضرت سلمانؑ اور ابو درداءؓ کے سامنے ایک چالہ
 تھا۔ اس نے کسبِ بیخ پر بھی اور دونوں حضرات نے آواز سُنی۔ اصحاب
 کعبہؓ کے کہنے کا کلام کرنا تو سب جانتے ہیں اور حضورؐ نے فرمایا کہ
 ایک شخص بوجہِ لادکر ایک گائے لئے جارہا تھا۔ یکایک اُس نے فکر
 کرنا کہ مجھے تو اس لئے پیدا نہیں کیا گیا بلکہ صرف کاشتکاری کیلئے
 لوگوں نے یہ واقعہ سن کر کہا۔ سبحان اللہ بقرہ بھی کلام کرتا ہے۔
 حضورؐ نے فرمایا اُمنت بهذا (۶) آسنے والی مصیبت کا ٹل جانا بغیر
 جنگ دشمنوں سے نمٹ جانا اور ان کے علاوہ سیکڑوں کرامتیں
 منقول ہیں۔ مثلاً حضرت عمرؓ مدینہ میں منبرِ مسجد سے اپنے لشکر کو جو
 مقام نہاوند میں برسرِ پیکار تھا دیکھ لیا۔ حنی کہ امیر لشکر کو کہا یا ساریۃ
 الجبل الجبل "تا کہ پہاڑ کے پیچھے سے دشمنوں کے گردِ مدینہ سے
 متنبہ ہو جائیں باوجود بُعدِ مسافت امیر لشکر نے ان کی بات سن لی
 حضرت خالدؓ نے زہری لیا اور کوئی نقصان نہیں پہنچا حضرت
 عمرؓ کے خط سے دریائے نیل کا پانی جاری ہو گیا۔ ایسی اور بے شمار
 مثالیں موجود ہیں۔

محترمہ اولیاء کی کرامت کے قائل نہیں۔ اس لئے کہ اگر خرق عادات اولیاء سے ظاہر ہوا تو ممکن ہو تو انبیاء کے معجزہ سے اشتباہ ہو جائیگا۔ پھر نبی اور غیر نبی میں امتیاز نہیں ہو سکتا۔ مصنفؒ نے ان کے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ کسی ولی سے خرق عادات کا ظہور باعث اشتباہ نہیں بلکہ جس رسول کی امت کے فرد سے کرامت ظاہر ہوگی یہی کرامت اس رسول کے حق میں ایک مزید معجزہ کے حکم میں ہوگی۔ کیونکہ کرامت سے یہ واضح ہو جائیگا کہ صاحب کرامت ایک ولی ہے۔ اور ولی نہیں ہو سکتا جب تک کہ پیش دین میں برحق نہ ہو اور اس کا دین قویہ ہے کہ دل و زبان سے اپنے رسول کی رسالت کا اقرار اور اس کے اوامر و نواہی کی اطاعت کرے یہی وجہ ہے کہ اگر یہ ولی مستقل بالذات اور عدم اتباع کا دعویٰ کرے تو وہ ولی نہیں ہوگا۔ اور اس کے ہاتھ سے وہ کرامت ظاہر نہیں ہوگی۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ خلاف عادت امر رسول کی طرف نسبت کرتے ہوئے معجزہ ہے چاہے خود ان سے ظاہر ہو یا امت کے کسی فرد سے ظاہر ہو۔ اور ولی کی طرف نسبت کرتے ہوئے کرامت ہے کیونکہ دعویٰ نبوت نہیں ہے۔ واضح رہے کہ نبی کے لئے اپنے نبی ہونے کا علم فردی خرق عادات کے اظہار کا لازم اور معجزات کے تقاضا کے مطابق قطعی حکم لابدی ہے بخلاف ولی کے کہ اس کے حق میں ان میں سے کوئی بات لازمی نہیں ہے۔

سن۔ من ہوا افضل البشر بعد نبینا علیہ السلام بدینہ صریحاً۔
 ج۔ مصنفؒ نے افضل البشر بعد نبیناؑ کہا جس سے شبہ ہوتا ہے
 کہ غالباً دو سرے انبیاء سے بھی بعض صحابہ افضل ہیں حالانکہ غیر کسی
 نبی سے بھی افضل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ بہتر یہ تھا کہ بعد الانبیاء کہتے
 تاکہ یہ شبہ نہ ہوتا۔ البتہ اگر بعد سے بعد نہ کہتی بلکہ معنی علاوہ مراد نہ
 لے کر بعدیہ زمانی مراد لیں تو سابق شبہ وارد نہیں ہوگا کیونکہ دوسرے
 سب انبیاء حضورؐ سے پہلے گذرے ہیں۔ بعد میں کوئی نبی نہیں پھر بھی
 حضرت عیسیٰؑ کی تخصیص ضروری ہے۔ کیونکہ حضورؐ کے بعد قرب قیامت
 میں دھماکان سے نازل ہوں گے۔ مگر بشر سے مراد لیں وہ لوگ جو کہ
 حضورؐ کے بعد پیدا ہوں گے تو عیسیٰؑ سے شبہ نہیں ہوگا مگر نام صحابہ
 پر فضیلت ظاہر نہیں ہوگی۔ اور اگر بشر سے صرف وہ لوگ مراد ہوں جو
 کہ حضورؐ کے وصال کے وقت دنیا میں موجود تھے تو تابعین اور ان کے
 بعد کے آنے والوں پر فضیلت ظاہر نہیں ہوگی۔ بہر حال حضورؐ کے بعد
 عیسیٰؑ کے علاوہ سب سے افضل حضرت ابوبکر صدیقؓ ہیں جنہوں نے
 حضورؐ کی نبوت اور واقعہ معراج کی بلا توقف و تردد تصدیق کی جس کی
 وجہ سے صدیق لقب سے مشہور ہوئے۔ ان کے بعد سب افضل حضرت
 عمر فاروقؓ ہیں جو واقعات اور خصومات میں حق و باطل کے درمیان
 دروڑ فرقی دانسیار کرتے۔ آپ کے بعد سب سے افضل حضرت عثمان
 ذی النورینؓ ہیں آپ کو ذی النورین اس لئے کہتے ہیں کہ حضورؐ نے آپ کے

عقد میں اولاً اپنی صاحبزادی رقیہؓ کو دیا جب وہ وفات پا گئیں۔
 تو دوسری صاحبزادی ام کلثومؓ کی شادی کر دی۔ جب یہ بھی وفات
 پا گئیں تو حضورؐ نے فرمایا کہ اگر میری تیسری لڑکی ہوتی تو اُسے بھی آپ
 سے شادی کر دیتا۔ ان کے بعد سب سے افضل حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ
 جو ان کے خاص بنہ وں اور اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں
 سے بزرگ راہبہ تئیں میں سے تھے۔ سلف صالحین نے اسی ترتیب سے
 تفصیلت بیان کی ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ اگر ان کے پاس اس پر کوئی دلیل
 نہ ہوتی تو وہ ایسا نہ کرتے۔ ہمارے سامنے دلائل متعارض ہیں لیکن
 اس کے فیصلہ پر کوئی عمل موقوف نہیں۔ اور اس پر توقف کرنے سے
 واجبات شرعیہ میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔ اس لئے اسکا درجے
 ہونا کوئی اہم کام نہیں۔ چنانچہ اسلاف بھی حضرت عثمانؓ کی تفصیل
 میں متوقف تھے۔ اس لئے اہل السنۃ والجماعت کی علامات میں سے
 صرف تفصیل شیخین و محبۃ المقتنین کو قرار دیا ہے۔ البتہ انصاف کا
 تقاضا یہ ہے کہ اگر تفصیلت سے کثرت صواب مراد ہو تو توقف کرنا
 بجائے اور اگر وہ صفات و کمالات مراد ہوں جو کہ او باب دانش
 کے نزدیک معیار تفصیلت ہیں تو (حضرت علیؓ کی) ترجیح واضح ہے۔ ان
 چاروں حضرات کی خلافت یعنی دین قائم کرنے میں حضورؐ کی تائیدی
 کا منصب جس کا اتباع کرنا تمام امت پر واجب ہے۔ یہ بھی اسی ترتیب

پر ہے کہ حضورؐ کے بعد خلافت حضرت ابوبکرؓ کے لئے پھر حضرت عمرؓ
 پھر حضرت عثمانؓ پھر حضرت علیؓ کے لئے۔ کیونکہ حضورؐ کے وصال
 کے دن تمام صحابہ سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے نزاع و مشورہ کے
 بعد سب کی رائیں ابوبکرؓ کی خلافت پر متفق ہوئیں۔ لہذا اس پر سب کا
 اجماع ہو گیا۔ حضرت علیؓ نے چند دنوں توقف کرنے کے بعد اپنے
 حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ اگر ان کی خلافت حق نہ ہوتی تو
 تمام صحابہ کا ان پر اتفاق نہ ہوتا۔ اور حضرت علیؓ اس پر نازعت کرتے
 جیسے بعد میں حضرت معاویہؓ سے نازعت کی۔ نیز اگر حضرت علیؓ کے
 حق میں کوئی نقص ہوتا جیسے شیعوں کا گمان ہے تو ضرور اس موقع پر اس سے
 احتجاج کرتے۔ دیگر صحابہ کرام کے متعلق بھی یہ بات ناقابل تصور ہے
 کہ نقص ہوتے ہوئے اُسے چھوڑ کر باطل پر متفق ہو جائیں۔ حضرت ابوبکرؓ جب
 اپنی حیات سے مایوس ہو گئے تو حضرت عثمانؓ کو بلا کر حضرت عمرؓ کی خلافت
 کا عندنامہ لکھوایا۔ لکھنے کے بعد اپنی مہر لگا کر لوگوں کے پاس بھیجا اور
 سب کو حکم دیا کہ اس نامہ میں جن کا نام ہے ان سے بیعت کریں۔
 لوگوں نے اس پر بیعت کی۔ جب حضرت علیؓ کے پاس پہنچا تو آپ نے
 فرمایا کہ مجھ سے بھی بیعت کی جائے حضرت عمرؓ ہی کیوں نہ ہوں۔ اس طرح
 حضرت عمرؓ کی خلافت پر سب کا اتفاق ہو گیا۔ وہ جب شہید ہو گئے
 اور یحییٰ بن علیؓ کا کام چھ حضرات عثمانؓ علیؓ عبدالرحمن بن عوفؓ طلحہؓ
 زبیرؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ رضی اللہ عنہم کے مشورہ پر چھوڑ گئے تو سب نے

رضا مندی کے ساتھ عبدالرحمن بن عوف پر فیصلہ کی ذمہ داری نبی کی
انھوں نے حضرت عثمان کا انتخاب کیا اور تمام صحابہ کی موجودگی
میں ان سے بیعت کی۔ پھر تمام صحابہ نے ان سے بیعت کی اور ان کے
حکم و حکام کی اطاعت قبول کی۔ ان کے پیچھے جمعہ اور عیدین کی
نمائیں پڑھیں۔ اس طرح حضرت عثمان کی خلافت پر سب کا اجماع
ہو گیا۔ جب آپ شہید ہو گئے اور خلافت کا مسئلہ بغیر فیصلہ کے
چھوڑ گئے تو کبار مہاجرین و انصار نے حضرت علیؓ کے انتخاب پر
اتفاق کیا اور ان سے خلافت قبول کرنے کی درخواست کی۔ چونکہ
وہ اپنے وقت میں سب سے افضل خلافت کے لئے اولیٰ تھے اسلئے
سب نے ان سے بیعت کی۔ حضرت علیؓ اور معاویہؓ میں جو اختلافات
اور جنگیں ہوئیں یہ حضرت علیؓ کے اولیٰ بالکھلافہ ہونے میں نزاع کی
وجہ سے نہیں بلکہ ایک اجتہادی خطا ان سب جھگڑوں کا باعث
ہے مسئلہ خلافت و امامت میں اہل السنۃ اور شیعہوں کے درمیان
اختلاف کی تفصیلات مطولات میں مذکور ہیں۔

س۔ الخلافۃ کھ۔ سنۃ و ما حکمہ نصب الخلیفۃ۔

ج۔ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ خلافت میرے بعد تیس سال ہے
پھر اس کے بعد بادشاہت ہے۔ چنانچہ حضرت علیؓ حضورؐ کی وفات
کے بعد تیس سال گزرنے پر شہید ہوئے۔ لہذا حضرت معاویہؓ اولہ
ان کے بعد ولے خلفاء نہیں ہونگے بلکہ شاہان و امراء ہونگے۔ اس پر

یہ اشکال ہو تھیں کہ امت کے ارباب حل عقد خلیفہ عبا سید اور بعض مروانی جیسے عمر بن عبد العزیز کی خلافت پر متفق تھے۔ ہاں حدیث کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ کامل خلافت جس میں شریعت سے مخالفت اور اتباع رسول سے اعراض کی آمیزش نہ ہو وہ مسلسل طور پر تیس سال رہے گی۔ اس کے بعد اتفاقیہ کبھی ہوگی اور کبھی نہیں خلیفہ مقرر کرنا واجب ہونے پر تو اجماع ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اللہ پر واجب ہے یا بندوں پر دلیل معنی سے واجب ہے یا دلیل عقلی سے۔ حق مذہب یہ ہے کہ بندوں پر واجب ہے اور وجوب دلیل معنی سے ثابت ہے۔ حضورؐ نے فرمایا ہے ”من مات ولم یعرف امام زمانہ فله مات میتہ جاہلیۃ“ اور اس لئے کہ حضورؐ کی وفات کے بعد صحابہ نے خلیفہ مقرر کرنے کو سب امور سے اہم قرار دیا حتیٰ کہ حضورؐ کے دفن پر اس کو مقدم رکھا۔ اسی طرح ہر امام کی موت کے بعد معمول رہا۔ اور چونکہ بہت سے واجبات شرعیہ اس پر موقوف ہیں اس لئے بطور مقدمۃ الواجب واجبۃ تمام مسلمانوں پر واجب ہے کہ کسی خلیفہ کو مقرر کریں جو احکام شرعی نافذ کرے، حدود قائم کرے، سرحدوں کی حفاظت کرے، لشکر اسلام تیار کرے صدقات وصول کرے۔ باغی، جور اور ڈاکوؤں کو دبا کرے۔ جمعہ اور عید قائم کرے۔ آپس کے جھگڑے منائے۔ شہادتیں لیکر حقوق دلائے جن بچے اور بچیوں کے اولیاء نہیں ہیں ان کا نکاح کرے۔ غنیمت

کے لئے اس لئے ہم کرے اور ان کے علاوہ ان امور کو انجام دے جو افراد
 اہل سنت سے پورے نہیں ہو سکتے۔ یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ ہر علاقہ میں
 اسی صاحب شوکت کا ہونا کافی ہے۔ پھر کسی امام عام کا منتخب کرنا
 کیوں ضروری ہو گا، اس لئے کہ ایسی صورت میں اس قدر جھگڑے فساد
 ہونگے کہ دین و دنیا کے معاملات معطل یا مختل ہو جائیں گے جیسا کہ اپنے
 دور میں مشاہدہ کر رہے ہیں۔ پھر اگر یوں شبہ ہو کہ کسی صاحب قوت
 کا ہونا جس کی حکومت ہمہ گیر ہو کافی ہے، اس صورت میں ملکی
 انتظام میں خلل واقع نہیں ہو گا۔ ترکوں کا عہد اس کی واضح مثال
 ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ اگرچہ یوں دنیوی بعض انتظامات درست
 ہو سکتے ہیں مگر دین کے لحاظ سے یہ صورت نقصان رسا ہے حالانکہ
 یہی ہم مقصود ہے۔ اگر یہ اشکال ہو کہ حدیث کے مطابق خلافت
 کی مدت جب تیس سال ہوئی تو اس کے بعد کا زمانہ خلافت سے خالی
 رہا۔ لہذا ساری امت گنہگار ہوئی اور ان کی موت جاہلیت کی موت
 کے برابر ہوئی۔ تو جواب دینگے کہ پہلے بتا چکے ہیں کہ حدیث کی رو
 سے خلافت سے مراد کامل خلافت ہے لہذا مطلق خلافت کا وجود
 بعد میں بھی رہا۔ یا لوں کہیں گے کہ حدیث کی رو سے خلافت کا دور
 تیس سال ختم ہو گیا۔ مگر امانہ کا دور باقی ہے اس بناء پر کہ امام کا مطلق
 خلیفہ سے عام ہے۔ لیکن اہل السنۃ سے ایسی اصطلاح منقول نہیں
 اہل شیعہ کا مسلک اس کے خلافت ہے یعنی خلیفہ عام ہے اسی لئے وہ

میں کوئی امتناع نہیں جو باعث اشکال ہو۔ آخر حضرت عیسیٰؑ اور خضرؑ کو بھی تو کتنی طویل حیات ملی ہے لیکن ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ یہ عقیدہ کس قدر لغو ہے کیونکہ امام کا مخفی ہونا اور بالکل نہ ہونا۔۔۔ دونوں برابر ہیں کہ وجود امام سے جن اغراض و مقاصد کا حصول وابستہ ہے وہ کسی حال میں بھی پورے نہیں ہوں گے۔ پھر نصب امام واجب ہونیکے کیا معنی اور کیا فائدہ۔ نیز دشمنوں کے اندیشے اس طرح حجب جانا ضروری نہیں تھا کہ مواعے نام کے کچھ معلوم نہ ہو۔ زیادہ سے زیادہ دلوں کی امانت کا اخفا کرتے اس طرح جیسا کہ ان کے پیش رو آباء و اجداد کا طریقہ رہا علاوہ انہیں فساد زمانہ، اختلاف رائے اور ظالموں کے تسلط کے وقت لوگوں کو امام عادل کی طرف احتیاج زیادہ ہوتی ہے اور لوگوں کا انقیاد و اطاعت حاصل ہونا اسہل ہوتا ہے اس لئے ایسے موقع پر بجائے چھپنے کے ظاہر ہونا چاہئے تھا۔ امام کے لئے قریشی ہونا شرط ہے۔ بنی ہاشم یا اولاد علیؑ کی تخصیص نہیں۔ حضورؐ نے فرمایا ہے۔

”الما کس من قریش“۔ اگرچہ یہ خبر واحد ہے لیکن جب ابو ہریرہؓ نے انصار کے مقابلہ میں احتجاج کرتے ہوئے اس روایت کو پیش کیا تو کسی نے اس پر تکبیر نہیں کیا۔ لہذا اس پر اجماع قائم ہو گیا کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی سوائے خواصج اور بعض معتزلہ کے۔ ہاشمی یا علوی ہونا اس لئے شرط نہیں کہ حضرت ابو بکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کی خلافت بدلائل ثابت ہے۔ حالانکہ ان میں سے کوئی بھی ہاشمی نہیں تھے۔ البتہ

قریش تھے۔ اس لئے کہ قریش نضر بن کنانہ کی اولاد کو کہتے ہیں اور ہاشم
 حضور علیہ السلام کے دادا عبدالمطلب کے باپ تھے۔ آپ کا سلسلہ
 نسب اس طرح ہے محمد بن عبد اللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن
 عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب
 بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن فہر
 بن نزار بن معد بن عدنان۔ تو علویہ اور عباسیہ ہاشم کی اولاد ہیں
 سے ہیں۔ کیونکہ عباسؓ اور ابو طالب دونوں عبدالمطلب کے
 بیٹے ہیں اور ابو بکرؓ قریشی ہیں۔ آپ کا سلسلہ نسب یہ ہے :-
 ابن ابی قحافہ عثمان بن عامر بن عمر بن تیم بن مرہ بن کعب بن
 لوی۔ اسی طرح عمرؓ بھی قریشی ہیں۔ آپ کا سلسلہ یوں ہے۔ ابن
 الخطاب بن نفیل بن عبد العزیٰ بن رباح بن عبد اللہ بن قریظ بن
 زراح بن عدی بن کعب۔ اور حضرت عثمان کا سلسلہ یہ ہے :-
 ابن عفان بن ابی العاص بن امیہ بن عبد شمس بن عبد مناف۔
 (استدراک) محققین علماء کے نزدیک امام کے لئے قریشی ہونا شرط

نازری نہیں ہے۔ عبیدہ ۱۲

مسلح۔ ہل بيشترط فی الامامان بكون معصوما و افضل
 من اهل زمانہ۔

ج۔ امام کے لئے معصوم ہونا شرط نہیں؛ کیونکہ حضرت ابو بکرؓ
 کی امامت مسلم ہے لیکن ان کا معصوم ہونا یقینی نہیں۔ نیز شرط قرار

دینے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے لیکن شرط نہ ہونے کے لئے
 شرطیت کی دلیل نہ ہونا ہی کافی ہے شیعہ امام کے معصوم ہونے
 کی شرط لگاتے ہیں۔ اس آیت سے لایزال عہد النظمین کیونکہ غیر
 معصوم ظالم ہے۔ اس لئے وہ منصب امامت کا مستحق نہیں ہوگا
 جواب یہ ہے کہ غیر معصوم کا ظالم ہونا مسلم نہیں۔ کیونکہ ظالم وہی
 ہے جو ایسی معصیت کا ارتکاب کرے جس سے عدالت ساقط ہو جائے
 اور توبہ و اصلاح نہ کر سکے۔ لہذا غیر معصوم کا اس معنی کر کے ظالم
 ہونا لازم نہیں۔ اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ بندہ میں قدرت
 و اختیار ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ اس سے گناہ صادر نہ کر سکے
 یہی مطلب ہے علماء کے اس قول کا کہ عصمت اللہ کی ایسی مہربانی
 و لطف کا نام ہے جو کہ بندہ کو فعل خیر پر آمادہ کرتا ہے اور شر سے
 روکتا ہے۔ البتہ اختیار و قدرت باقی رہتی ہے تاکہ ابتلا و تکلیف
 فوت نہ ہو۔ اسی لئے شیخ ابو منصور ریانیری نے فرمایا ہے کہ عصمت
 سے آزمائش ختم نہیں ہوتی۔ اس سے ان لوگوں کے قول کا فاسد ہونا
 ظاہر ہو گیا۔ جو کہتے ہیں کہ عصمت انسان کی روح و جسم کی خاصیت
 کا نام ہے جس کے سبب سے گناہ کا صادر ہونا اس سے منقطع ہو جائے
 کیونکہ اگر صدر گناہ منقطع ہوتا تو اسے گناہ چھوڑنے پر مکلف کرنا درست
 نہ ہوتا اور اس کو نیک کام پر ثواب بھی نہ ملتا۔ امام کے لئے اہل زمانہ
 سے افضل ہونا بھی شرط نہیں کیونکہ بہا اوقات وہ شخص جو فضیلت میں

دوسرے کے برابر بلکہ جو دوسرے کی نسبت سے علم و عمل سے کم درجہ پر ہے وہ امامت کے مصالح و مفاسد سے زیادہ واقف ہوتا ہے اور اس میں امامت کے تقاضے پورے کرنے کی قدرت زیادہ ہوتی ہے خصوصاً جبکہ مفضول کو امام بنانے پر ضرورتاً کادح ہونا موقوف ہو ایسی حالت میں مفضول کو مقرر کر لینا ہی قرین مصلحت ہے۔ اسی کے پیش نظر حضرت عمرؓ نے امامت کو شوری پر مجبور کر دیا تھا حالانکہ ان میں سے بعض کا افضل ہونا وہ اچھی طرح جانتے تھے البتہ حضرت عمرؓ کے طریقہ پر اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ امامت کو چھ آدمی کے شوری پر وہ کس طرح چھوڑ گئے۔ حالانکہ بیک وقت دو امام کا بھی تقریر جائز نہیں تو جواب یہ ہے کہ دو امام کا تقریر اس طرح جائز نہیں کہ دونوں مستقل ہوں اور ہر ایک کی اطاعت لازمی ہو کیونکہ ایسی صورت میں متضاد حکم کی تعمیل لازم آئے گی اور شوری میں سب افراد ملکر بمنزلہ ایک امام کے ہیں۔

من شرط ان یكون الامام من اهل الولاية المطلقة
و من یعز ان الامام باعسق والجور

ج۔ امام کے لئے یہ شرط ہے کہ کامل طور پر مطلق ولایت کی اہلیت ہو۔ یعنی مسلمان آزاد، مرد، عاقل اور بالغ ہو۔ اس لئے کہ خدا نے کفار کو مسلمانوں پر حکمرانی کا حق نہیں دیا ہے۔ غلام اپنے مالک کی خدمت میں مشغول رہتا ہے اور لوگوں کی نظریں تحقیر و ذلیل بناتی ہیں۔

عورتیں عقل و دین میں ناقص ہیں۔ اور مجنون و صبی معاملات سلجھانے اور عوام کی مصلحتیں پوری کرنے سے قاصر و عاجز ہیں۔ امام کو سائنس ہونا چاہئے۔ یعنی اپنی رائے و بصیرت اور قوت و شوکت سے مسلمانوں کے اجتماعی امور انجام دینے کی صلاحیت و اختیار رکھنا ہو۔ اس کی قدرت ہونی چاہئے کہ اپنے علم و عدل و انصاف اور شجاعت سے احکام نافذ کر سکے۔ حدود دارالاسلام کی حفاظت کر سکے اور ظالم سے مظلوم کا حق دلا سکے کیونکہ ان امور میں عقل واقع ہونے سے امام مقرر کرنے کی غرض فوت ہو جاتی ہے۔ امام فسق اور ظلم کے سبب سے خود بخود منصب امامت سے معزول نہیں ہوتا ہے۔ خلفاء راشدین کے بعد امراء اور ائمہ کا ظلم عام اور فسق نمایاں رہا پھر بھی سلف ان کی اطاعت کرتے ان کی اجازت سے جموع و عید قائم کرتے اور ان سے بغاوت جائز نہیں سمجھتے تھے اور چونکہ ابتداء امام کا معصوم ہونا شرط نہیں تو بقاء بھی بطریق اولیٰ شرط نہیں ہوگی۔ امام شافعی رحمہ سے مروی ہے کہ فسق و ظلم سے امام معزول ہو جاتا ہے۔ یہی حکم قاضی ادب امیر کے لئے بھی ہے۔ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ان کے نزدیک فاسق اہل ولایت ہیں سے نہیں ہے۔ کیونکہ جو اپنے ضرر کا خیال نہیں کرتا وہ دوسروں کا کیا خیال کریگا؟ امام ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک فاسق اہل ولایت ہیں سے ہے اس لئے فاسق باب کو اپنی نابلذت لڑکے کا سنگاح دینا صحیح ہے۔ البتہ کتب شوافع میں یہ تصریح ہے کہ قاضی کو فسق سے

معزول ہو جانا ہے بخلاف امام کے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ فسق سے امام کو معزول اور دوسرے کے انتخاب کو واجب قرار دینے میں قلعہ ابھرنے کا اندیشہ ہے کیونکہ اول امام اس کے خلاف اپنی قوت استعمال کر سکتا ہے۔ اور قاضی میں یہ اندیشہ نہیں ہے۔ کتب نوادر میں ہمارے ائمہ ثلاثہ سے مروی ہے کہ قاضی قاضی کی قضا درست نہیں۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر ابتدائاً قاضی ہی کو قاضی مقرر کیا گیا تو اس کی قضا درست ہے اور اگر ابتدائاً عادل مقرر کیا گیا تو بعد میں فسق سے وہ معزول ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں اس کی عدالت پر ہی اعتماد کر کے لوگوں نے اسے قاضی بنایا ہے تو جب اس کی عدالت جاتی رہی تو لوگ اس کی قضا پر راضی نہ ہونگے۔ قتادی قاضی خاں میں ہے کہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ جس معاملہ میں قاضی رشوت لیگا اس میں اس کی قضا نافذ ہوگی اور اگر کسی نے عہدہ قضا رشوت دے کر حاصل کیا ہو تو وہ شرعاً قاضی نہیں ہوگا اور اس کے فیصلے نافذ نہیں ہونگے۔

سنت۔ حل تجوز الصلوۃ خلف کل برد ناجر و حل یصلی علیہ۔

ج۔ ہرنیکے بد کے پیچھے نماز جائز ہے حضور کا ارشاد ہے۔ صلوا خلف کل برد ناجرہ اور علماء امت فساق اور بدعتیوں کے پیچھے بلا نکیر نماز پڑھتے تھے بعض سلف سے مبتدع کے پیچھے نماز پڑھنے کی جو ممانعت منقول ہے وہ کراہت پر محمول ہے کیونکہ فسق اور مبتدع

کے پیچھے نماز کروہ ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ یہ حکم بھی اس وقت تک ہے جبکہ فسق و بدعت کفر کی حد کو پہنچے۔ لیکن جب کفر تک پہنچ جائے تو بلاشبہ اس کے پیچھے نماز جائز نہیں۔ معتزلہ فاسق کو اگرچہ غیر مومن قرار دیتے ہیں لیکن پھر بھی اسکے پیچھے نماز جائز رکھتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک امامت کی شرط عدم کفر ہے، ایمان یعنی مجموعہ تصدیقی اقرار و اعمال کا ہونا ضروری نہیں۔ نیکے بد جو بھی ایمان پر مرسے اس پر بلا اجارے جنازہ کی نماز پڑھنی جائیگی۔ حضورؐ نے فرمایا ہے: "انذروا الصلوٰۃ علیٰ سرہان ماہذا القبلة" اگر کوئی اعتراض کرے کہ اس قسم کے مسائل فقہی فروعات میں سے ہیں۔ لہذا علم کلام میں انھیں ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں، اگر یہ توجیہ کریں کہ اس مسئلہ کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے۔ اور اس لحاظ سے یہ علم کلام کا مسئلہ ہے تب تو فقہیہ کے جمیع مسائل کا حکم یہی ہے۔ لہذا سب کو ذکر کرنا چاہئے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ جب مصنف قانون اہل اسلام اور طریق اہل السنۃ والجماعت کے مطابق مقاصد علم کلام مباحث ذات، صفات، افعال و معاذ بنوۃ اور امامت کے بیان سے قاصر ہو چکے تو انھوں نے بعض ان مسائل پر تنبیہ کرنے کا ارادہ کیا ہے جن سے اہل السنۃ کی دوسروں سے امتیاز ہوتا ہے اور جن میں معتزلہ، شیعہ، فلاسفہ، ملحدہ یا ان کے علاوہ دیگر اہل بدعت نے اختلاف کیا ہے۔ چاہے وہ مسائل فقہی فروعات میں سے ہوں یا عقائد کے جزئیات میں سے۔

سُئِلَ عَنْ حَدِيثِ الْجَهْدِ وَالنَّقْدِ عَلَى الصَّعَابَةِ

ج۔ منہ پر کلام کے تحت میں خیر کے علاوہ کچھ نہیں کہنا چاہتا کیونکہ
احادیث میں ان کی منقبت بکثرت وارد ہے۔ اور ان پر طعن و تشنیع
سے باز رہنے کا حکم ہے قال علیہ السلام نہ لا تسبوا اصحابی فلان
احدکم ان اتفق مثل احد ذہابا بلغمد احدہم ولا تصیقہ وقال
اکرموا اصحابی فانہم خیارکم وقال اللہ اللہ فی اصحابی
لا تتخذوہم غرضا من بعدی فمن احبہم فحببی احبہم ومن
ابغضہم فببغضی ابغضہم ومن اذاہم فقد اذانی ومن اذا فی
فقد اذی اللہ ومن اذی اللہ تعالیٰ فیوشاک ان یاخذک ان روایت
کے علاوہ اکابر صحابہ ابو بکرؓ عمرؓ عثمانؓ علیؓ رضی اللہ عنہم وغیرہ ایک
کی منقبت وفضائل میں صحیح روایتیں آئی ہیں۔ اور جو ان کی جھگڑے صحابہ
کے آپس میں ہوئے ہیں ان کے صحیح محل اور تاویلات ہیں۔ لہذا صحابہ
کا سب ٹیم اور طعن اگر ان امور کی وجہ سے ہو جن سے ان کی صفائی و پیر
قطعی سے ہو چکی ہے تو یہ باطل کفر ہے۔ مثلاً حضرت عائشہ صدیقہؓ پر
قذف (نہمت زنا لگانا) ورنہ بدعت و فسق ہے۔ سلف مجتہدین اور
علماء صالحین میں سے کسی سے حضرت معاویہؓ اور ان کی جماعت پر لعن
کا جواز مستقول نہیں کیونکہ زیادہ سے زیادہ ان پر امام سے بغاوت کا الزام
ہو سکتا ہے اور یہ موجب لعن نہیں ہے۔ ہاں یہ بدعت معاویہؓ کے بارے
میں اختلاف ہے خلاصہ وغیرہ کتب معتبرہ میں مذکور ہے کہ زید اور

جلی پر بھی لعن مناسب نہیں حضورؐ نے اہل قبلہ اور نمازیوں کی لعنت سے ممانعت فرمائی ہے۔ بعض اہل قبلہ کے متعلق جو حضورؐ کی لعنت منقول ہے اس سے شبہ نہ ہونا چاہئے کیونکہ آپ کو لوگوں کے اندر وہی حال کا علم تھا جس سے دوسرے واقف نہیں۔ اور بعض علماء نے یزید پر لعنت جائز رکھی ہے کیونکہ حضرت حسینؑ کو قتل کے حکم دینے کے سبب سے وہ کافر ہو گیا۔ اور اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ جس نے حضرت حسینؑ کو قتل کیا یا قتل کا حکم دیا یا قتل کی اجازت دی۔ اور اس پر راضی رہا اس پر لعن جائز ہے۔ حتیٰ کہ یہ ہے کہ یزید کا امام حسینؑ کے قتل پر راضی اور خوش رہنا۔ اور اہل بیتؑ حضورؐ کی امانت کرنا تو ائمہ منقول ہے بقبا معنی کے اگرچہ تفصیلات آحاد ہیں۔ لہذا ہم اس کی شان بلکہ ایمان میں توقف نہیں کریں گے۔ (استدراک) یہ شارح کی رائے ہے۔ انھوں نے اس پر لعنت بھی بھیجی ہے۔ ورنہ علماء و محققین کے نزدیک یزید کے متعلق یہ سب الزامات پایہ ثبوت کو نہیں پہنچے۔ اس لئے اس کی تکفیر اور اس پر لعن سے باز رہنا چاہئے۔

شش نہ دھل تشهد بالجنة للعشرة البشرية؛ وھل نری المسم علی الخفین؛ وھل تحرم نبینا القرام لا۔

ج۔ حضورؐ نے جن دس صحابہ کے لئے جنت کی بشارت دی ہے۔ ہم ان کے جنتی ہونے کی شہادت دیتے ہیں قال علیہ السلام۔ ابو بکرؓ فی الجنة وعمرؓ فی الجنة وعثمانؓ فی الجنة وعلیؓ فی الجنة وطلحہؓ فی الجنة

ذریر بنی الجنة وعبد الرحمن بن عوف فی الجنة وسعد بن ابی وقاص
 فی الجنة وسعد بن زید فی الجنة وابو عبیدہ بن الجراح فی الجنة
 حضرت فاطمہؓ، حسنؓ اور حسینؓ کے بھی جنتی ہونے کی گواہی دیتے ہیں
 کیونکہ حدیث صحیح میں وارد ہے: "ان فاطمۃ سیدۃ نساء اهل الجنة
 وان الحسن والحسین سیدا شباب اهل الجنة" باقی تمام صحابہ
 کے متعلق صرف ذکر تیر کرنا چاہئے۔ اور دوسرے مومنین سے زیادہ انکے
 حق میں امید ثواب رکھنی چاہئے۔ بالتبعین دوسرے کسی کے حق
 میں جنت کی شہادت نہیں دیسکتے بلکہ عموماً یہ کہہ سکتے ہیں کہ تمام
 مومنین جنتی ہیں اور سب کفار جہنمی ہیں۔ اہل السنۃ کے نزدیک سفر اور
 اقامت کی حالت میں موزوں پر مسح کرنا ثابت ہے۔ اگرچہ یہ حکم
 کتاب اللہ پر زیادتی ہے۔ لیکن خیر مشہور سے زیادتی جائز ہے۔
 حضرت علیؓ نے مسح علی الخفین کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا
 "جعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلثۃ ایام دلیلاً لہا للمسافر
 و یوما دلیلاً للمقیم" ایسی ہی روایت حضرت ابو بکرؓ سے بھی مروی
 ہے۔ حضرت حسن بصریؒ نے فرمایا کہ ستر صحابہ کو میں نے پایا جو مسح علی الخفین
 کے قائل تھے۔ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے فرمایا کہ مسح علی الخفین کا میں
 اس وقت تک قائل نہیں ہوا جب تک کہ دن کی روشنی کی طرح واضح
 دلیل مجھے نہیں ملی۔ امام کرخیؒ نے فرمایا کہ جو مسح علی الخفین کو جائز نہیں
 سمجھتا اس پر عجب کو کفر کا اندیشہ ہے کیونکہ مسح کے متعلق روایتیں حد

تو اکثر کو پہنچتی ہیں۔ بہر حال جو شخص علی الحنفین کا قائل نہیں وہ اہل بیت میں سے ہے حتیٰ کہ حضرت انس بن مالکؓ سے جب اہل السنۃ والجماعہ کی شناخت دریافت کی گئی تو آپ نے فرمایا "ان تحب الشیعین ولا تلعن فی الحنفین" اہل السنۃ کے نزدیک نبیذکرہ اہم نہیں ہے۔ نبیذکرہ ہے کہ چھو بار سے یا منفی پانی میں ڈال کر شعی سے برتن میں رکھا جائے پھر اس میں جو کی شراب کی مانند تیزی آجائے۔ اہل السنۃ اسلام میں اس سے منع کر دیا گیا تھا۔ کیونکہ یہی ظروف شراب بنانے میں استعمال کئے جاتے۔ بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا اہل السنۃ کے نزدیک لیکن روافض نسخِ حرمت کے قائل نہیں۔ البتہ جب نبیذکرہ میں تھاک اور نشہ آجائے تو اکثر اہل السنۃ کے نزدیک اس کا قلیل و کثیر حرام ہے۔

مسئلہ ہل یمکن ان یمتد ولی درجۃ الانبیاء وھل یجوز سقوط التکلیف عن العبد العاقل البالغ۔

رج۔ کوئی ولی چاہے کتنا ہی برگزیدہ ہو مگر انبیاء کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا۔ کیونکہ انبیاء معصوم، اندیشہ خاتمہ سے مامون، وحی اور مشاہدہ ملائکہ سے معزز اور لوگوں کی ہدایت و تبلیغ احکام کے مامور ہیں۔ اولیاء کے کمالات سے ان کا اتصاف تو ان خصوصیات کے علاوہ ہے۔ لہذا کرامیہ سے جو منقول ہے کہ دلی نبی سے بھی افضل ہو سکتا ہے یہ سراسر کفر و ضلالت ہے ہاں اس میں تردد ہو سکتا ہے کہ

نبوت کا مرتبہ افضل ہے یا ولایت کا۔ اگرچہ یہ قطعی بات ہے کہ نبی (ﷺ) دونوں مرتبوں سے متصف ہے۔ اور وہ افضل ہے اس ولی سے جو نبی نہیں ہے۔ بندہ جب تک مائل بالغ ہے ایسے مقام کو نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے امر و نہی کی تکلیف ساقط ہو جائے۔ کیونکہ تکلیفی احکام سب کے لئے عام ہیں اس پر تمام مجتہدین کا اجماع ہے۔ بعض اباحہ و القائلین باباحۃ انسانہی کا مسلک یہ ہے کہ تیب بندہ محبت اور صفات قلب کی انتہا کو پہنچ جاتا ہے اور بلا نفاق کے کفر چھوڑ کر ایمان اختیار کر لیتا ہے تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتی ہیں اور کبار کے ارتکاب سے اس کو اللہ تعالیٰ جہنم میں داخل نہیں کریگا۔ ان میں سے بعضوں کی رائے یہ ہے کہ بندہ سے عبادات ظاہرہ ساقط ہو جاتی ہیں۔ صرف تفسیر ہی کی عبادت رہ جاتی ہے۔ مگر یہ سب اقوال کفر و ضلالت ہیں کیونکہ محبت و ایمان میں انبیاء علیہم السلام ہی اکمل الناس ہیں خاص کر حبیب خدا محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے کامل ہیں۔ یا وجود اس کے ان کے حق میں تکلیفی احکام ساقط نہیں ہوئے بلکہ زائد اور موکد ہیں۔ حضور کا ارشاد: اذا احب الله عبدالم یضرب ذنبہ الا کامطلب ۱۰ ہے کہ اللہ گناہوں سے اس کی حفاظت کرے گا۔ اس لئے عز و گناہ بھی اسے لاحق نہیں ہوگا۔

من شہل المصنوع من الکتاب والسنة تعمل علی طوارھا
وما حکم العدول عنہا۔

ج۔ کتاب و سنت کے نصوص کو اپنے ظاہری معنی پر حمل کرنا چاہئے
جب تک کوئی دلیل قطعی اس کے خلاف نہ ہو۔ جیسے وہ نبوت جو ظاہراً
خدا کے لئے جہت یا جسمیت وغیرہ پر دلالت کرتی ہیں۔ ان کے
بارے میں یہ نہ کہا جائے کہ یہ تو نصوص نہیں ہیں بلکہ متشابہ نہیں
ہیں کیونکہ یہاں نصوص سے وہ نص مراد نہیں جو اصول فقرہ کی
اضطلاح کے مطابق ظاہر مفسر اور محکم کے مقابل ہے بلکہ وہ نص
مراد ہے جو کہ نظم کے جمیع اقسام کو عام ہو۔ نصوص کے ظاہری معنی
سے عدول کر کے ایسے معانی پر حمل کرنا کہ اہل باطن کا حدہ دعویٰ
کرتے ہیں یہ الحاد و کفر ہے۔ ان کو اہل باطن یا فرقہ باطنیہ اس لئے کہا
جاتا ہے کہ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ نصوص اپنے ظاہر پر محمول نہیں بلکہ
ان کے باطنی معانی ہیں جنہیں سوائے خدا اور رسول اور ولی کے کوئی
نہیں جانتا جس سے ان کا مقصد و شریعت کی بالکل نفی و انکار ہے
اسی لئے یہ ان کا وہ ہے جنہی اسلام سے اعتراض و بعد اور کفر سے انعام
و قرب ہے کیونکہ اس طرح حضور علیہ السلام کی تکذیب ہوتی ہے۔ اس
شریعت میں جس کے لانے کا ہم کو علم ضروری حاصل ہے بعض محققین
کا یہ مسلک ہے کہ نصوص اپنے ظاہری معنی پر محمول ہوتے ہوئے ان میں
بعض دقائق کی طرف مخفی اشارات ہیں جو اباب سلوک پر کشف
ہوتے ہیں۔ ان میں اور ظاہری معنی مراد میں تطبیق ممکن ہے یہ بات
کمال ایمان اور قائل معرفت الہی میں سے ہے۔ بہر حال صراحت نصوص کا

روایتی کتاب سنت کے نصوص قطعہ سے جو احکام معلوم ہوتے ہیں ان کا انکار کرنا کفر ہے۔ جیسے شراب کا انکار کیونکہ اس سے اللہ اور رسول کی صریح تکذیب ہوتی ہے۔ اسی طرح جو حضرت عائشہؓ پر زنا کی تہمت لگائے وہ کافر ہے۔

مسئلہ۔ ما حکم استحلالات المعصیۃ والاستہانۃ بہا والاستہزاء بالشریعۃ۔

حج۔ معصیت صغیرہ ہو یا کبیرہ جب دلیل قطعی سے معصیت ہونا ثابت ہو جائے تو اسے حلال سمجھنا کفر ہے۔ اسی طرح معصیت کے ارتکاب کو تحقیر سمجھنا اور شریعت کا استہزاء کرنا کفر ہے کیونکہ یہ سب تکذیب کی علامتیں ہیں۔ اسی اصول پر وہ مسائل متفرع ہیں جو خدا و رسول پر مذکور ہیں کہ اگر کوئی حرام کو حلال ہونے کا اعتقاد کرے تو اگر اس کی حرمت بعینہ ہو اور دلیل قطعی سے ثابت ہوئی ہو تو تکفیر کی جائیگی ورنہ اگر حرمت بغیرہ یا دلیل ظنی سے ثابت ہو تو تکفیر نہیں کی جائیگی بعضوں نے حرام بعینہ اور بغیرہ میں کوئی فرق نہیں کیا ہے بلکہ کہا جو ایسے حرام کو حلال سمجھے جس کی حرمت حضورؐ کے دین میں یقیناً معلوم ہے۔ جیسے نکاح ذوی المحارم، شرب شراب، ضرورت، اکل بیتہ، یادم یا خنزیر، تو وہ کافر ہے۔ اور حلال سمجھے بغیر صرف ان کا ارتکاب فسق ہے اور جو نشہ کی حد تک شرب نمید حلال سمجھے وہ بھی کافر ہے۔ اگر کوئی سو د سامان رواج دینے کے لئے یا جہالت سے کسی حرام

کو حلال کہے تو کافر نہیں ہوگا اور اگر کوئی تمنا کرے کہ کاش شراب حرام نہ ہوتی یا زنا و زانیہ کے روزے فرض نہ ہوتے۔ کیونکہ میں میں مشقت ہے تو وہ بھی کافر نہ ہوگا۔ بخلاف اس کے کہ اگر کوئی تمنا کرے کہ کاش زنا اور ناحق قتل نفس حرام نہ ہوتے تو کافر ہو جائیگا کیونکہ ان کی حرمت تمام ادیان میں ثابت ہے اور حکمت کے موافق ہے۔ اور جو حکمت کے خلاف ہونے کی تمنا کرے تو گویا وہ جاہل ہے کہ خدا ایسا حکم دے جو کہ حکمت نہیں ہے اور یہ خدا کے حق میں اس کی جدالت ہے۔ امام خمینی نے کتاب الحیض میں ذکر کیا ہے کہ کسی نے حالت حیض میں اپنی بیوی سے وطی کرنا حلال سمجھا تو کافر ہو جائیگا۔ اور خود میں امام محمد سے مروی ہے کہ کافر نہیں ہوگا بھی صحیح ہے اور اپنی بیوی سے لواطت حلال سمجھنے سے اصح یہ ہے کہ کافر نہیں ہوگا جو شخص خدا کو ایسی بات سے متصف کرے جو اس کے لائق نہیں یا خدا کے ناموں میں سے کسی نام سے یا اوامر میں سے کسی امر سے ٹھٹھا کرے یا اللہ کے وعدہ یا وعید کا انکار کرے تو کافر ہو جائیگا۔ اسی طرح اگر کوئی حقارت یا سداوت سے کسی نبی کے بانی میں یہ تمنا کرے کہ وہ انبیاء میں سے نہ ہوتے یا کسی سے کلمہ کفر میں گریز ہو کر ہنسے یا کوئی شخص بندہ جگہ پر بیٹھے اور اس کی چاروں طرف لوگ مسائل دریافت کر کے اس کا مضمحلہ اڑاتے ہوں اور دیکھتے سے اس پر مارتے ہوں تو سب کے سب کافر ہو جائیگا۔ اسی طرح وہ شخص بھی کافر ہو جائیگا جو دوسرے

کو کفر باللہ کا حکم کرے یا حکم کرنے کا بجنہ الامادہ کرے یا کسی عورت کو کفر کرنا
فتویٰ دے تاکہ وہ اپنے شوہر سے بانٹ ہو جائے یا شرب خمر اور زنا کی بوقت
بسم اللہ کہے۔ یا بغیر قبلہ کی طرف یا بغیر طہارت کے قصداً نماز پڑھے۔
اگرچہ یہ نماز قبلہ کے رخ ہوئی ہو یا بغیر اعتقاد ہی کے استغفار کا کلمہ کفر
استعمال کرے۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے فروع و جزئیات ہیں
جو سابق اصول کے مطابق موجب کفر ہیں۔

س ۹۔ ملکہ الیاس والامن من اللہ تعالیٰ وقصدین الکافین
بما یخبرہ عن الغیب۔

ج۔ خدا کی رحمت سے ناامید ہونا اللہ جل کے عذاب سے بے خوف
ہونا کفر ہے کیونکہ نص قرآن کے مطابق یہ شیوہ کفار ہے اگر یہ کفر اقصیٰ
کہا جائے کہ یہ یقین کرنا کہ عاصی جہنم میں جائیگا خدا سے ناامیدی ہے
اور مطیع جنت میں جائیگا۔ یہ عذاب الہی سے بخوفا ہے۔ اس سے لازم آتا
ہے کہ معتزلی کافر ہو کیونکہ اگر مطیع ہو تب بے خوف ہے اور اگر عاصی ہے تو
ناامید ہے حالانکہ اہل السنۃ کے نزدیک کوئی اہل قبلہ کافر نہیں۔
تو جواب یہ ہے کہ یہ یاس و امن نہیں ہے۔ کیونکہ عصیان کی صورت
میں بھی اس سے تو وہ یاس نہیں ہے کہ ممکن ہے خدا اس کو توبہ اور عمل
صالح کی توفیق بخش دے اور طاعت کی صورت میں اس بات سے بخوف
نہیں ہے کہ ممکن ہے خدا اس کے حق میں سوائی مقدر کر دے کہ وہ عصمتوں
کا ارتکاب کرے۔ اب اس مشکل کا جواب ظاہر ہو گیا کہ معتزلی کا کبیرہ

کے از کتاب سے کافر ہونا لازم آتا ہے۔ کیونکہ وہ خدا کی رحمت یا اوس
 ہے اور اپنے مومن نہ ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے اس لئے کہ ہم تسلیم نہیں
 کرتے کہ مستحق تبار ہونے کا اعتقاد یا اس کو مستلزم ہے یا اعتقاد عمل کی وجہ
 سے عدم ایمان بمعنی مجموع التصدیق والاقرار والاعمال کا اعتقاد موجب
 کفر ہے یہ تو جواب ہوا مگر خود اہل السنۃ کے ان دونوں قول میں تطبیق
 مشکل ہے کہ (۱) کسی اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کی جائیگی اور (۲) اس کی تکفیر
 کی جائیگی جو خلقِ قرآن کا قائل ہو یا روایتِ باری کو محال سمجھے یا شیخین پر
 سب دہم اور لعن کرے و امثال ذلک۔ کاہن جو غیب کی خبریں بتاتا ہے
 اس کی تصدیق کرنی کفر ہے حضورؐ نے فرمایا: من اتى احنا فصدقه بما
 يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمدؐ۔ کاہن وہ ہے جو مستقبل
 میں ہونے والی چیزوں کی خبر دیتا ہے اور معرفۃ اسرار اور علم غیب پر
 مطلع ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ عرب میں ایسے چند کاہن تھے۔ بعض کا
 دعویٰ تھا کہ جنوں میں سے کوئی ان کا جاسوس اور تابع ہے جو اسے خبریں
 بتلاتا ہے اور بعض کہتے کہ وہ اپنے فطری فہم سے امور غائبانہ کا ادراک کر لیتے
 ہیں غم بھی کاہن کے حکم میں ہے جبکہ وہ انیوالے واقعات جانتے کا دعویٰ
 کرے۔ بہر حال علم غیب صرف خدا کو حاصل ہے بندوں کو غیب کے علم حاصل
 ہونے کی صورت اس کے کوئی صورت نہیں کہ خدا خود بتلاوے یا الہام ہو
 معجزہ یا کرامت کے طور پر یا علامات اور استدلال کے ذریعہ غیب کو معلوم کرے
 جن میں یہ بات ممکن ہے اسی نے قتادہؓ میں مذکور ہے کہ چاند کا بار بار (۱۰۰)

دیکھ کر اگر کوئی بارش کی خبر سے علامت کے سبب سے نہیں بلکہ علم غیب کے دعوئی پر تو یہ کفر ہے اور علامت کی بنا پر ہو تو کفر نہیں۔

ش - هل المعدوم شئ؟ وهل في دعاء الاحياء للاموات وصنعتهم عنهم نفع لهم؟ وهل الله يجيب الدعوات ويقضى الحاجات۔

ج - معدوم کوئی شئی نہیں ہے، اگر شئی سے ثابت موجود مراد ہو جیسا کہ محققین کا مذہب ہے کہ شئییت وجود و ثبوت کی ملازمہ ہے اور عدم نفی کے مرادف ہے تو یہ حکم بدیہی ہے بولے معتزلہ کے کسی نے اس میں نزاع نہیں کیا وہ کہتے ہیں کہ معدوم اس ممکن کا نام ہے جو ثابت فی الخارج ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ معدوم کا نام شئی نہیں رکھا جاتا تو یہ ایک لغوی بحث ہے جو شئی کی تفسیر پر مبنی ہے کہ آیا شئی صرف موجود کا نام ہے یا معدوم کا بھی، یا شئی وہ ہے جو معلوم اور خبر عنہ ہونے کے خارج ہو اس کا فیصلہ نقل اور واقع استعمال کے تتبع پر موقوف ہے مردوں کے حق میں زندوں کی دعاؤں اور صدقہ خیرات نفع بخش ہیں بحرلہ خلاف کرتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قضاء بدلتی نہیں ہر شخص اپنے کسب میں مومن و مقید ہے اور آدمی کو اپنے مال کی جراثمتی ہے نہ کہ دوسرے کے عمل کی۔ ہماری دلیل ہم احادیث صحیحہ پر جو میت کے حق میں دعاء کے متعلق وارد ہوئی ہیں خصوصاً نماز جنازہ کی دعا ہیں۔ نیز میت کے لئے دعا کرنا سلف کا متحول جلا آرہا ہے اگر مردوں کو نفع نہ ہوتا تو اس کے کوئی معنی نہ ہوتے جنسوز کارشار ہے "ما من میت تصلى عليه امة من المسلمين بل فتن مائة كلهم

یشتعنون الا شفعوا فیہ: حضرت محمد بن عبادۃ سے مروی ہے کہ انھوں نے حضورؐ سے عرض کیا یا رسول اللہ میری ماں مر گئی ہے کوئی صدقہ اس کے لئے بستر جوگا آپ نے فرمایا "پانی" تو انھوں نے کنواں کھودا اور کہا یہ میری ماں کے لئے ہے۔ حضورؐ نے فرمایا "دعا معیت کو ٹال دیتی ہے۔ اور صدقہ غضب الہی کو ٹھکارتا ہے۔" اور فرمایا "عالم اور معلم جب کسی آبادی سے گذرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس آبادی کے مقبرہ سے چالیس روز تک عذاب اٹھاتا ہے۔" اس مضمون کی احادیث بے شمار ہیں۔ اللہ تعالیٰ بندوں کی دعا قبول کرتا اور ان کی حاجتیں پوری فرماتا ہے۔ قال تعالیٰ: "ادعونی استجب لکم" وقال علیہ السلام:

"یستجاب الدعاء للعباد یبدء بائسما وقطیعیہ رحمہم عالم یتستجیل
وقال علیہ السلام: "ان ربکم حتیٰ کہ یم یتسعی من عبدا اذا فزع یدہ
الیہ ان یروہما صغیرا (ی خالیاً) یہ واضح رہے کہ دعا میں سب سے اہم
بچی اور خالص نیت اور حضور قلب ہے۔ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ "تم قبولت
کے یقین کے ساتھ اللہ سے دعا مانگو اور اس سے آگاہ رہو کہ اللہ تعالیٰ
بچے پرواہ اور غافل دل کی دعا قبول نہیں کرتا۔ اس میں مشائخ کا اختلاف
ہے کہ کیا یہ کہنا درست ہے کہ کافر کی دعا قبول ہوگی۔ جمہور نے منع کیا ہے
لقولہ تعالیٰ: "وما دعاء الکافرین الا فی ضلال" اور چونکہ وہ حقیقتہً
اللہ سے دعا نہیں مانگتا ہے کیونکہ وہ اللہ کو سچے معنی میں نہیں پہچانتا ہے
اگر خدا کا اقرار بھی کرے لیکن جب خدا کو اس کے خلاف شان باتوں سے

متصف کرتا ہے تو اس کا قرار ہی باطل ہو گیا۔ حدیث میں جو مروی ہے کہ مظلوم کی دعا مقبول ہے چاہے وہ کافر ہی ہو تو اس میں کافر سے غفران نعمت کرنا لامرار ہے۔ بعض علماء نے اجابت دعا کفار کو جائز رکھا ہے لقولہ تعالیٰ حکایت عن ابلیس "رب انظرنی" فقال تعالیٰ "انک من المنظرین" یہ قبول دعا کی تصریح ہے۔ اسی قول کو اختیار کیا ہے ابوالقاسم الحکیم اور ابن نصر دوسری حدیث شریف نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔

مس - حدیث الساعۃ حق وما ہی المشرورۃ منها وادخل المجتہد یحییٰ و یحییٰ۔

رج - حضور نے جن علامات قیامت کی خبر دی وہ حق ہیں ان میں سے ہر علامت میں یہ ہیں۔ دجال و ابۃ الارض و ابی جوح و ابی جوح کا نکلنا۔ عیسیٰ کا کھڑا ہونا۔ آفتاب کا مغرب سے نکلنا۔ ان سب امور کا واقع ہونا فی نفسہا ممکن ہے۔ پھر خبر صادق نے جب قوع کی خبر دی ہے تو ان کے حق ہونے میں کوئی شبہ نہیں خلیفہ بن اسید نے فرمایا کہ ہم مذاکرہ میں تھے کہ اتنے میں حضور تشریف لائے اور دریافت کیا کہ کیا مذاکرہ کر رہے تھے ہم نے جواباً قیامت کا آپ سے فرمایا اس وقت تک کہ تم نہیں ہو گی جب تک کہ تم دس نشانیاں دیکھ نہ لو۔ فذکر الدخان والدجال والابۃ و طلوع الشمس من مغربہا و نزول عیسیٰ بن مریم و ابی جوح و ابی جوح و ثلثۃ خسوف و خسوف بالشرقی و خسوف بالمغرب و خسوف بحزیرۃ العرب و آخر ذلک ناریہ تخرج من الیمن نظر و اناس الی محشر ہم علامات قیامت کے بیان میں صحیح احادیث

بکثرت ہیں ان کی تفصیلات کتب تفسیر سیر اور توارخ میں موجود ہیں
 مجتہد عقلی اور شرعی مسائل اصلیدہ اور فرعیہ میں کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی
 صواب کو پہنچتا ہے بعض اشاعرہ اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر مجتہدان
 مسائل شرعیہ فرعیہ میں جن میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے مصیب ہے
 یہ اختلاف اسی پر مبنی ہے کہ ہر واقعہ میں اللہ کا ایک معین قائم ہے یا
 مسائل جہتاد یہ میں مجتہد کی جیسی رائے ہو ویسا حکم ہے اس مقام کی
 تحقیق یہ ہے کہ اجتہاد ہی مسئلہ میں مجتہد کے اجتہاد سے قبل کوئی حکم معین ہے
 یا نہیں اگر ہو تو اس پر کوئی دلیل من اللہ ہے یا نہیں اگر دلیل ہو تو
 وہ قطعی ہے یا ظنی۔ ان میں سے ہر احتمال کی طرف ایک ایک جماعت مائل
 ہے۔ مختار مذہب یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی موجود ہے اگر
 اس دلیل تک مجتہد کی رسائی ہو تو وہ صواب پر رہے گا ورنہ خطا پر وقع
 ہو گا۔ البتہ مجتہد اس کا مکلف نہیں کہ ضرور ٹھیک حکم معلوم کرے
 کیونکہ یہ غامض اور مخفی ہے اسی وجہ سے عقلی معذور ہے بلکہ مانع ہے
 تو اس مذہب کی بنا پر اس میں اختلاف نہیں کہ مخفی گنہگار نہیں ہے۔
 ہاں اس میں اختلاف ہے کہ ابتدا و انتہا یعنی دلیل و حکم دونوں میں
 عقلی ہے جس کی طرف بعض مشائخ گئے ہیں اور شیخ ابو منصور کا مختار ہے
 یا صرف انتہا یعنی حکم کے لحاظ سے عقلی ہے کیونکہ اس میں عقلی کی ہے
 اگرچہ دلیل میں صواب پر ہے اس لئے کہ دلیل اس کے جمیع شرائط و ارکان
 کے موافق قائم کی ہے اور جن اعتبارات کا وہ مکلف تھا ان کو پورا کیا ہے

اجتہادیات میں مجتہد پر یہ ضروری نہیں کہ ایسی حجت قطعی قائم کرے جس کا مدلول یقیناً حق ہو متعدد وجوہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ مجتہد خطا کر سکتا ہے (۱) قولہ تعالیٰ "تفہمناہا سلیمان" یعنی صحیح فیصلہ ہم نے سلیمان کو سمجھایا۔ اگر داؤد و سلیمان دونوں حضرات کا اجتہاد درست ہوتا تو صرف سلیمان کے ذکر کی کوئی وجہ خصوصیت نہیں۔ (۲) اجتہاد کے صواب و خطا پر دائرہ ہوتے کے بارے میں اس قدر احادیث وارد ہیں جو معنی متواتر ہیں قال علیہ السلام "ان اصبت فلک عشر حسنات وان اخطات فلک حسنة واحدة" دوسری روایت میں مصیبت کیسے دو اجر اور غلطی کیسے ایک اجر بیان فرمایا حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے آپؓ فرمایا اگر میں صواب پر ہوں تو خدا کی طرف سے ہے ورنہ میری اور شیطان کی طرف سے ہے۔ نیز اجتہادیات میں ایک صحابی کا دوسرے کی تغلیط کرنا مشہور و معروف ہے (۳) قیاس مجتہد منظر حکم نفس ہے مستقل ثبوت حکم نہیں کیونکہ معنی ثابت بالقیاس ثابت بالنص ہے اور اس میں اجمل ہے کہ ثبات بالنص میں حق صرف ایک ہے متعدد نہیں تو جہاں اجتہاد اس کے مطابق نہیں ہوگا وہ خطا ہے (۴) ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں جو عمومی احکام وارد ہیں ان میں اشخاص کے اعتبار سے کوئی تفریق نہیں ہے تو اگر مجتہد مصیبت ہو تو ایک ہی فعل کا دو متضاد حکم خطر و اباحت صحت و فساد یا وجوب و عدم و جوب سے متصف ہونا لازم آئے گا۔

س۔ هل البشر افضل من الملائكة ام الملائكة افضل من البشر؟

رسول بشر رسل ملائکہ سے افضل ہیں۔ اور رسل ملائکہ عام لوگوں سے افضل ہیں اور عام لوگ عام ملائکہ سے افضل ہیں۔ رسل ملائکہ کا تو عام لوگوں سے افضل ہونا اجماع سے ثابت ہے بلکہ ہدایت معلوم ہے لیکن رسل بشر کی فضیلت رسل ملائکہ پر اور عامۃ البشر کی فضیلت عامۃ الملائکہ پر چند وجوہ کی بنا پر ہے۔ (۱) اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو حکم دیا کہ تعظیم و تکریم کے طور پر آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں اس کی دلیل قول باری تعالیٰ حکایہ عن ابیہ "اِنَّ مَتَّحَ هَذَا الَّذِیْ حُکِّمَتْ عَلٰی وَاَنَا خَلِیْمٌ مِنْ خَلْقِیْ مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِیْنٍ" اور حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ اہل کو حکم ہوا اعلیٰ کے سجدہ کرنے کا نہ کہ اس کے برعکس۔ (۲) اہل زبان میں سے ہر شخص کچھ سیکھتا ہے کہ قول باری تعالیٰ ذَلَّلُوا اَدَمَ اَلَا سَاءَ مَا یَحْكُمُ الْاٰدَمِیَّةَ سے نصیحتی ہے کہ آدم کی فضیلت ظاہر کی جاوے ملائکہ پر ان کی زیادتی علم و استحقاق تعظیم و تکریم کو بیان کیا جائے (۳) قَالَ تَعَالٰی اِنَّ اِلٰهَ اَصْطَفٰی اَدَمَ وَنُوْحًا اِیْمًا اِنْ اَبْرَآءَ اِهْبِیْخَ وَ اَلْ عَصَا اِنْ عَلٰی الْعِلْمِیْنَ ملائکہ عالم میں شامل ہیں اس لئے ان پر بھی فضیلت ظاہر ہوتی ہے۔ البتہ رسل ملائکہ کی فضیلت عام بشر پر اجماع سے ثابت ہے لہذا عام ملائکہ پر عام بشر کی فضیلت کا حکم علیٰ حالہ باقی رہے گا۔ اس میں کوئی غفلا نہیں کہ یہ سند ظنی ہے اس لئے اس میں دلائل ظنیہ کافی ہیں (۴) انسان کو فضائل و کمالات علیہ علیہ حاصل ہوتے ہیں شہوت و غصہ کی رکاوٹ و موانع اور ایسی حاجات ضروریہ کے ہوتے ہوئے جو کہ کسب کمالات میں سد راہ ہیں اور اس میں شک نہیں کہ رکاوٹ و موانع کیساتھ عبادت و کسب کمالات زیادہ ثاق اور افلاص میں زیادہ موثر ہے لہذا اس کا رتبہ افضل ہو گا ملائکہ پر مقررہ افلاص اور بعض اشاعرہ کے نزدیک ملائکہ افضل ہیں وجہ ذیل کی بنا پر۔ (۱) ملائکہ ارواح مجرہہ ہیں۔ عقل میں کمال ہیں۔ شرور و اوقات سے مبرا ہیں مثلاً شہوت غضب اور مینوی و صورتہ کی غمتوں سے پاک ہیں۔ عیب غیب فعال کی تو رکھتے ہیں اور صبیح طور پر ماضی و مستقبل کے واقعات کے عالم ہیں۔ اس لئے وہ افضل

ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ ان تمام باتوں کی بنیاد فیسی اصول پر ہے نہ کہ اسلامی اصول پر۔
 ۱۲) انبیاء باوجود افضل البشر ہونے کے ملائکہ سے تحصیل علم اور متفادہ کرتے ہیں بدلیل قول
 تِلْكَ اَنْبِيَائُكَ شَبَّانًا نُّفُوْطٌ وَقَوْلُهُ تَعَالٰی نَزَّلْنَا بِهٖ الرُّوْحَ الْاَكْبَرُ اور ملائکہ معلم
 متعلم سے افضل ہوا کرتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت تعلیم خدا کی طرف سے ہوتی
 ہے۔ ملائکہ صرف واسطہ ہیں (۲) کتاب سنت میں علماء ملائکہ کا ذکر انبیاء پر مقدم ہے اور یہ
 شرف و درجہ میں تقدم ہی کی وجہ سے ہے۔ جواب یہ ہے کہ ذکر میں تقدیم ان کے وجود مقدم ہونے
 کی وجہ سے ہے یا اس لئے کہ ان کا وجود مخفی ہے اس لیے ان پر ایمان دلانا اہم ہے اور ان کی تقدیم
 بالذکر اولیٰ ہے نہ کہ شرف و درجہ کی وجہ سے (۳) قول تَعَالٰی لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيْحُ اَنْ يَكُوْبَ
 عَبْدًا وَيَلْبَسَ ذِلَّةً الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ اس میں عزت حضرت اہل سانہ ہی مختصر میں لکھا کہ عیسیٰ سے افضل
 ہیں کیونکہ قرآن میں جانتا ہے کہ ایسے مقام پر ان کی طرف ترقی ہو جائے کہ جانتے نہ یستکف
 مِنْ عَذَابِ الْاٰهَمِرِ الْوَزِيرِ وَلَا الْمُسْلِمَانِ يَنْصَرِفُونَ وَلَا الْوَزِيرُ جَبِيْشٌ
 بر فضیلت ظاہر ہوگئی تو ان میں ملحد و دوسرے انبیاء کے درمیان فرق ہونے کا کوئی مثال نہیں ملتا
 تب یہ فضیلت واضح ہوگئی۔ جواب یہ ہے کہ نصاریٰ نے حضرت عیسیٰ کو اس قدر بڑھا دیا کہ خدا کے
 بندوں سے ان کو بلند کیا اور ان کے لئے ابن اللہ ہونا مانا جب خیال کیا کہ چونکہ ان کے بابت نہیں
 ہیں اور وہ اتنے ہی ادرار میں کو اچھا اور مردوں کو زندہ کر سکتے تھے بخلاف دوسرے تمام خلیفہ
 کے بندوں کے کہ ان کو ایسے امور کی قدرت نہیں اور وہ بے یاب پیدا نہیں ہوئے تو باری تعالیٰ
 نے ان کا درجہ بڑھا کر خود ہی خدا کے بندہ ہونے سے باز نہیں کرتے یعنی ملائکہ جن کے نہ بابت میں زمان
 اور وہ المسد ابصر و احیاء موتی سے بھی زیادہ عجیب افعال پر قادر کے حکم سے تیار ہیں۔ لہذا ان کی
 سے اعلیٰ کی طرف ترقی صرف بغیر باب کی مبدائش اور آثار عہد و قور کے اظہار میں ہے مطلق
 کمال و شرف میں نہیں اس لئے ملائکہ کی افضلیت پر یہ آیت دلالت نہیں کرتی واللہ
 سبحانه تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والیہ الیاب۔

تمت بالخیر

عبید الحق جلال آبادی ۱۴۰۳ھ

۱۴۰۳ھ

خاتمہ

موجودہ دور کے طریق تعلیم اور طرز امتحانات نے نوٹ نویسی کو استفادہ رائج کیا ہے کہ دوسری کتابوں میں مشکل و دو ایک کتاب ایسی نکلیگی جس کا نوٹ شائع نہ ہوا ہو یہ دوبارہ سکول، کالج، یونیورسٹی اور مدارس کے تمام مطلقوں میں برا بھلی ہوئی ہے اس میں شک نہیں کہ یہ سلسلہ علمی تہذیب کا ایک فحش گاہ باب ہے ایک زمانہ میں تعلیم و علم کی بنیاد حفظ و اتقان پر تھا پھر اسلامی طریقہ رائج ہوا اس کے بعد کتابیں داخل درس ہوئیں۔ پھر ان کے شروع و حواشی نے اس کتابوں کا تمام حاصل کر لیا اور اب ان کے بجائے نوٹ و اقتباس کا دور دورہ ہے ظاہر ہے ان میں سے ہر دور اپنے سابق دور کے مقابل میں علمی انحطاط کا نیا باب ہے یہی وجہ ہے کہ اب باب علم و بصیرت نوٹ نویسی کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے تمام تالیفات کو کوثرانی ہے کہ ایسے حالات کے مقابلہ میں نئی پہلو اختیار کرنے کے بجائے انباتی و بعض اصلاحی پہلو اختیار کرنا زیادہ مفید رہا ہے جو ہوا چل چکی ہو اسے روکنا مشکل البتہ اچھے نسخہ کی طرف مڑ لینا آسان ہے اس کے پیش نظر زیر نظر نوٹ لکھا گیا ہے جو ایک طرف نوٹ ہے تو دوسری طرف اصل کتاب کے سامنے شرح کی حیثیت رکھتا ہے۔ مولف کی یہ پہلی کوشش ہے مقصد یہ تھا کہ کامیابی ہوئی ناظرین ہی اس کا فیصلہ کریں گے۔

”مولف“